

سؤال الهوية



الناشر والمطبعة
فلاجيل



الهوية
وسلطة
المثقف
في عصر
ما بعد
الحدائث

شريف يونس

سؤال الهوية

الهوية وسلطة المثقف في عصر ما بعد الحداثة

سلسلة الهوية

إشراف: د. سيد البحراوى

سؤال الهوية

الهوية وسلطة المثقف

فى عصر ما بعد الحداثة

شريف يونس

ميريت للنشر والمعلومات

المدير العام : محمد هاشم

الطبعة الأولى

القاهرة ١٩٩٩

غلاف وإخراج

شريف يونس

لوحة الغلاف : "عارية تهبط

السلام" رقم ٢ (١٩١٢)

للمصور الفرنسي مارسيل

دوشامب (١٨٨٧ - ١٩٦٨) .

رقم الإيداع / ٩٩/٢٧٨٥

سؤال الهوية



شريف أيونس

المحتويات

- مقدمة ٧
- مآزق التنوير بين السلطة والأصولية الإسلامية : تحليل عام ١٧
- أوهام التنوير ٣٦
- الوداع الأخير للحرس القديم :
- أزمة الإنجليجيسيا المصرية وأيديولوجيات الهوية ٤٤
- غمطان من "المثقف" في عصر ما بعد الحداثة :
- حول كتاب جان-فرانسوا ليوتار : الوضع ما بعد الحداثى ١٠٩
- البعث الفينيقي ١٢٣
- رسالة إلى هشام قشطة : هيا إلى الانسحاب ١٢٨
- الحلم والواقع :
- حول أيديولوجية الحركة الطلابية الماركسية في السبعينات
- (عن كتاب "المبتسرون" لأروى صالح) ١٤٠
- حول الحركة الطلابية في مصر في السبعينات ١٧٠
- ستة دروس في التكفير ١٩٣

• اليسار الماركسي في ظل الناصرية :

٢٢٣ دراسة في تاريخ رلعت السعيد

• تعقيب منهجي وسياسي ٢٦٧

• تعريف بالمقالات ٣٠٥

مقدمة

"إن البشرية لا تطرح على نفسها إلا المشكلات التي تستطيع أن تحلها"

كارل ماركس ، مقدمة نقد الاقتصاد السياسي

من البديهي أن المثقف يكتب لينشر ، وينشر ليؤثر على مواقف القراء . ولكن هذه البديهية أقل ما يقال عنها أنها غير دقيقة . فكثيرا ما ينشر كاتب المقال بالذات قبل أن يكتب !! فقد تُطرح عليه المساهمة في ندوة أو محور من محاور مجلة يحدد موضوعها أو موضوعه سلفا من جانب "مستولين ثقافيين" في الجهة التي تنظم الندوة أو تصدر المجلة . أما إذا بادر بنفسه وكتب مقالا ، فقد لا يجد له دورية تنشره ، ولا تجمعها ثقافيا يلقي فيه بحسه لِنَاقُش . وإذا افترضنا أن الكاتب نشر شيئا على نفقته الخاصة ، فإن ذلك لا يؤدي بالضرورة إلى توزيع كتابه أو دوريته بالفعل ، فالترزيع بدوره في قبضة مؤسسات محددة . وحتى إذا تم توزيعه فمن الممكن أن يقابل بالصمت التام إذا كان موضوعه واتجاهه لا يستهوي عددا من المثقفين من أصحاب المناير الكبرى .

ذلك كله لأن إنتاج الثقافة عموما إنتاج اجتماعي ، مثله مثل كل إنتاج آخر ، فلا هو يتميز بسمو خاص ولا هو نشاط محلق في السماوات العليا وعالم الحقائق السرمدية ، فهو يدخل بالضرورة في شبكة اجتماعية واسعة لإنتاج وتداول واستهلاك الأفكار ، يمكن أن نسميها "سوق المعنى" .

ووفقا لأوضاع "سوق المعنى" فإن الكاتب ، قبل أن يتوجه للقراء ، يتوجه

لزملائه من الكتاب : فهو مشغول بالرد على ما يطرحونه أو تأييده أو إلقاء مزيد من الضوء عليه قبل أن يتشغل بالجمهور . أو إذا شئنا الدقة قلنا أنه يتوجه لجمهوره وفي ذهنه دائما هؤلاء الزملاء الذين يتوجهون لنفس الجمهور .. وخصوصا خصومه منهم : هؤلاء الذين يعتبر أطروحاتهم "خاطئة" أو "مضللة" أو "مدمرة للقيم والمثل" التي يؤمن بها ، إلى غير ذلك من الاتهامات التي تثار دائما والتي تشكل جزءا لا يتجزأ من واقع الإنتاج الثقافي .

وبشبه الأمر إلى حد كبير المنافسة بين الشركات . فكل شركة وإن كانت ترغب قبل كل شيء في البيع "للجمهور" ، والجمهور وحده ، فإنها لكي تحقق ذلك عليها أن تراقب بعين يقظة ماذا تفعل الشركات المنافسة .. ما الذي أدخله من تعديلات ناجحة على منتجاتها ، وما هي وسائل الدعاية التي تستحدثها ... الخ . وإذا كان ثمة فارق فهو بالتأكيد أن سوق الثقافة هو "سوق للمعاني" ، لا للسلع .. أو أن سلعة هي المعاني . ومكافأة المنافسة فيه ليست أموال القراء ، ولكن عقولهم . ليس المثقف منزوع الغرض طبعاً ، ولكن مكافأته الأولى ، حتى وهو يريد المال أيضا ، هي الشهرة ، هي انتشار أفكاره والتفوق على الخصوم الثقافيين ومؤسستهم وأهدافهم . وكما تدعى الشركات - بغير نجاح كبير - أنها تريد "إسعاد" المستهلك ، يدعى المثقف - بنجاح أكبر بكثير - أنه يخدم الحقيقة ، وينير العقول ، ويهدي البشر . وكما تدعى الشركات ، حتى إذا كانت تنتج أفخر السلع ، أنها تنتج للجمهور عموماً ، يدعى المثقف ، خصوصاً عندنا ، أنه يتوجه للشعب أو الأمة أو المسلمين ، ويتغافل عن واقع الحال في سوق الثقافة الذي ما زال في بلادنا مخبئاً إلى حد كبير ، في ضوء الأمية الواسعة على الأقل .

أيا كان الأمر فإن هذه المجموعة من المقالات لا تولي اهتمامها الأساسي للدعوات الشائعة للغاية عن "قوة الكلمة" ، برغم الصحة النسبية لهذه المقولة التي لا يجرؤ المثقفون عادة على تحليل أبعادها ، ولكنها تسلط الضوء على الثقافة كمهنة ، والمثقف كوضع اجتماعي متميز ، وكعضو في صفوة تنتمي بشكل أو

بآخر إلى الصفوة الحاكمة - سواء كانت تؤيد الحكم أو تعارضه أو حتى ترفع السلاح ضده . وتمثل هذه المقالات محاولة لتشريح واقع هذه الصفوة والمرتكزات التي تجمعها بالصفوة الحاكمة ، وعلى رأسها ما أسميه ثقافة الهوية ، وكشف أبعاد وأسس تلك الأكاذيب الشائعة عن دور المثقف وأهميته واستقلاله وتعبيره عن الوطن أو الشعب أو الدين أو المطحونين ... إلى آخر ذلك .

وجدير بالذكر هنا أن هذه المقالات تشير إلى فئتين مختلفتين من الناس ، هما المثقفين والإنتليجنسيا . ونظرا لتعدد التعريفات المتداولة يجب أن نبدأ هنا بالتعريف بأن المقصود بالإنتليجنسيا - على خلاف معظم التعريفات المتداولة - فئة أوسع بكثير من فئة المثقفين ، تشمل كل القائمين بعمل ذهني ، إبداعى أو تنظيمى أو مهني ، مثل الأطباء والمدرسين والمحاسبين والمهندسين والكتاب وموظفى الدولة وكذلك طلبة الجامعات والمعاهد العليا باعتبار مستقبلهم . بينما يقصد بالمثقفين تلك الفئة التي تعمل على وجه التحديد بالكتابة والخطابة ، سواء باختراع الأفكار أو شرحها أو اختصارها وتبسيطها أو نقلها ، من الكتاب والصحفيين ومعدى البرامج الإذاعية والتليفزيونية والفنانين وخطباء المساجد والدعاة وأساتذة الجامعات ، بصرف النظر عما إذا كانوا تقديميين أم رجعيين ، أصوليين أم تنويريين ، حكوميين أم معارضين . كما تفرض هذه المقالات أن المثقفين يشكلون داخل الإنتليجنسيا صفوتها elite ، وأن الإنتليجنسيا عموما فئة اجتماعية لها مصالح خاصة بها ، وأن فئة المثقفين ليست مجرد "مُعَبَّر" عن فئات اجتماعية أخرى ، ناهيك عن أن تكون ، حسب الأفكار الشائعة عندنا ، معبرة عن أفكار سمرمدية مثل دين أو وطن . وبالتالي فإنها تنزع عنها هالة "المتزهين عن الأغراض" التي كانت دائما محل تقديس داخل كل اتجاه ثقافى على حدة (مع محاولة تلطيخ أنصار الاتجاهات الأخرى طبعاً) .

غير أن الموضوع الأساسى لهذه المقالات ليس هو "المثقف" ، ولا حتى الإنتليجنسيا ، بل الهوية التي تُطرح بعناوين متعددة يشيع منها الآن الخصوصية

والأصالة .. الهوية باعتبارها بؤرة صراعية مركزية في تاريخ الثقافة في مصر حتى وقتنا هذا . وفي حدود علمي تطرح هذه المقالات إجابة جليدة على سؤال الهوية . فبدلاً من الدخول في صراعات الهوية بالانحياز لفكرة الهوية المصرية أو العربية أو الإسلامية أو مركب ما منها ، تتجه المقالات إلى تعرية مفهوم الهوية بمجمله ، فتحلله كبؤرة صراعية ، أي كمفهوم مشترك بين أطراف متعددة متصارعة يحرص كل طرف منها على امتلاكه ، بالادعاء بأنه وحده الذي يمثل "حقيقته" ، أي حقيقة الهوية . وتبين المقالات كيف يؤدي تكوين مثل هذه البؤرة الصراعية إلى استبعاد قضايا معينة ، لحساب قضايا أخرى ، وكيف يؤدي ذلك إلى دعم موقف كل طرف من الأطراف المتصارعة . فمن خلال الاتفاق على أهمية الهوية كموضوع للصراع يتم استبعاد غير المشاركين ، واعتبارهم خارج المجال الثقافي "الحق" برمته ، أو خونه ، أو ... الخ . وبالقابل يستمد كل طرف من أطراف الصراع السائد أهميته كمدافع عن "الحقيقة" لما يشترك فيه مع خصومه الذين يقول عنهم أنهم "يشوهونها" أو "يدمرونها" ، ويدمرون معها مستقبل الوطن ، أو العقيدة ، أو الشعب ، أو المقيورين ، وما إلى ذلك .

وإذا كانت البؤرة الصراعية تكاد أن تكون قانوناً عاماً للمجال الفكري والأيدولوجي وغيرهما ، كما سأحاول أن أوضح في التعقيب الختامي ، فإن احتلال الهوية لموقع البؤرة الصراعية الرئيسية في الثقافة في مصر مُحتمل بمشكلات عديدة ، أهمها تكريس الأوهام حول الدور التمثيلي للمثقف ، باعتباره حارس الهوية المقدسة ، وتكريس مبدأ الوصاية على الجمهور ، سواء بادعاء أنه الابن الأصيل للهوية التي يدافع عنها المثقف أو بالمطالبة بحمايته من "التأثير الهدام" للاتجاهات الثقافية الأخرى ، باعتبارها مدمرة لهويته ، وبالتالي ، وفقاً لأطروحات الهوية المختلفة ، لصيره . وعلى ذلك فإن بؤرة الهوية الصراعية تتميز بأنها روح غيبية وسلطوية ومتسلطة ، وبالتالي فانقة التسييس ، بمعنى أن اهتمامها الأول مركز على الدولة وثقافتها ، لا على الناس ؛ وعلى السلطة ، لا

على الثقافة ؛ إلى حد تمييز الآداب والفنون - الذى أصبح يعتبر أمرا بديهيا .
وأعتقد أن هذا التمييز القاتق هو المعتول عن جانب كبير من مشكلات الثقافة
التي كثر انعقاد انجتماع مناقشتها بلا نتيجة .

ولا أزعج أنني الوحيد الذى لاحظت هذه المشكلة ، فالمشكلات الكبرى
ليس من طبيعتها أصلا أن تتضح فجأة لقرد ما .. بل يكون ظهورها على السطح
ظاهرة تزدن بحلها بوجه أو بآخر .. أو كما يقول ماركس : "إن البشرية لا تطرح
على نفسها سوى المشكلات التي تستطيع أن تحلها" . والمعتقد التاريخي أن "بومة
مينرلا تلحق" - كما يقول هيجل - "عند الغسق" ، بمعنى أن إدراك الظاهرة
يرافق مع موتها . وإذا كان عديد من الكتاب قد تبهوا لخطورة هذه البورة
الصراعية فإن المنحى الذى تتخذه هذه المقالات يختلف اختلافا جليا ، فهي لا
تسعى لعقد مصالحة بين مختلف أيديولوجيات الهوية المتصارعة ، مع الإبقاء على
مفهوم الهوية ذاته سليما لا يمس ، بل تسعى إلى تفكيك المفهوم نفسه ،
وتفرض أن غيره متأصلة فيه .. كما تفرض أن ثمة ظروف تاريخية تسمح الآن
بالبدء فى هذا المشروع الضخم ، الضروري لجعل الثقافة فى مصر عصرية
ومفتحة ، وتحليلها من الكثير من "العقد" المتأصلة فيها تاريخيا . أما علاقة هذا
التوجه بالليبرالية الجديدة فسوف يناقش فى القسم السياسى من التحقيق الختامى



أما عن هذه المقالات فقد آثرت أن أعيد نشرها كما هي ، عدا تعديلات
أسلوبية طفيفة للغاية ، لأنها تمثل فى أغلب الحالات اشتباكا مع قضايا طُرحت فى
أوقات معينة ، وتحفظ بالتالى بأهميتها "كشهادة" على موقف متغير من هذه
القضايا . فضلا عن أنني وجدت أنني إذا أردت أن أطورها مستحولا غالبا إلى
شئ آخر ، قد يكون أكثر ساقا ، ولكنه أقل حيوية . ولكن لأغراض الاتساق
حرصت على إعادة صياغة النتائج النهجية والسياسية فى الخاتمة التعقيبية . ومع

ذلك يوجد استثناء وحيد .. هو مقال "مئة دروس في التكفير" ، لأن ما نُشر بالفعل هو مسودته . التي حالت ظروف دون تصحيحها . وقد احتفظت له بنفس العنوان برغم أن "الدروس" أصبحت بعد التعديلات مبعة !

وقد رتبت المقالات لنفس السبب ترتيبا تاريخيا حسب وقت كتابتها ، لا وقت نشر ما نُشر منها . أما إذا أراد القارئ أن أساعده على تصنيفها موضوعيا ، فيمكن القول بأن مقال "الوداع الأخير للحرم القديم" (المغائل بالمناسبة أكثر من اللازم) و "مئة دروس في التكفير" ، يُعتبران أكثر المقالات شمولا وتجريدا في تناول أيديولوجيات الهوية في علاقتها بالثقف والسلطة والزعة النخبوية وطبيعة وأوضاع الإنتليجنسيا المصرية . ويحتوى المقال الأول على عرض سريع لتاريخ أيديولوجيات الهوية على النمط الذى أنتجته فئة الإنتليجنسيا المصرية ، وأسباب الأزمة الممتدة الحالية التى تواجهها .

أما مقال "اليسار الماركسى فى ظل الناصرية" ، فيتناول علاقة الماركسية المصرية بأيديولوجية الهوية الوطنية ، ويشاركه فى ذلك مقال "حول الحركة الطلابية فى مصر فى السبعينات" ، الذى يهتم بصفة خاصة بدراسة أسباب احتلال الطلاب مرة أخرى لتقديم المسرح السياسى وطبيعة التكوين الأيديولوجى لهذه الحركة وأسباب سقوطها التاريخية .

أما مقال "مأزق التنوير بين السلطة والأصولية الإسلامية" و "أوهام التنوير" ليتناولان طبيعة التنوير المصرى وعلاقته بالسلطة وطابعه النخبوى . ولما كانا ، زمنيا ، من أوائل المقالات فإن قضية الهوية لا تحتل فيهما موقعا بارزا . ويتناول مقال "غمطان من الثقف فى عصر ما بعد الحداثة" مشكلة نخوية الإنتليجنسيا المصرية فى مقارنة مع طرح ليوتار لمشكلات الثقافة فى عصر ما بعد الحداثة ، وهى مقارنة تشمل نقدا لموقف ليوتار أيضا .

وإذا كان ليوتار يمثل نموذجاً للدفاع الليبرالى عن الثقافة فى مواجهة العولمة فإن المقالات الثلاثة الباقية تهلم نماذج ومحاولات لاستكشاف أغماط المقاومة

الممكنة لسيادة أيديولوجيات الهوية . ف"رسالة إلى هشام قشطة" يطرح استراتيجية تسمى "الانسحاب الإيجابي النشط" من معارك الهوية والتكفير ؛ ويقدم مقال "انبعاث الفينيق" (الكوميدي بعض الشيء) تطبيقاً يمكننا لهذا التصور . أما المقال الأخير : "الحلم والواقع" ، فيناقش نقد أروى صالح لحركة السبعينات الماركسية وأيديولوجيتها ، ويقدم ما يمكن أن يسمى "نقد النقد" ، بهدف تطوير أطروحاته المهمة للغاية إلى نهايتها ، ويطرح أيضاً موقفاً يسميه موقفاً موقفاً "شبه مسيحي" تجاه المازق الذي يواجه كل متمرد على الثقافات النخبوية ، الهويةانية وغيرها .



نأتى إلى مسألة الديون الفكرية ...

فلما كانت هذه المقالات قد كُتِبَ معظمها للنشر في إصدارات غير دورية فقد خلا أغلبها من الإشارة إلى مصادر ما ورد بها من أفكار . فالأفكار ، مثل المثقف ، تولد في عالم خاص بها ، وفي تفاعل معه .. فلا توجد فكرة بلا جلور وأصول في مجمل عالم الأفكار المتداولة في لحظة بعينها .

وسوف يلاحظ القارئ بالطبع أثر مجمل أفكار ما بعد البنيوية ، وبصفة خاصة أعمال ميشيل فوكو ، وكتاب ليونار : الوضع ما بعد الحداثي ، وبعض الأفكار بورديو . غير أنه ينبغي التنويه أيضاً إلى تأثير ماركس ، ليس فقط من حيث استخدام بعض مصطلحاته ، ولكن أساساً منهجه كما أفهمه . وأقصد هنا على وجه التحديد مبدأ نيل الميتافيزيقا ومبدأ تحليل الأفكار في سياقها الاجتماعي الشامل .. وفوق ذلك كله مبدأ التفسير الشامل ، الذى أعنى به التخلي عن التقييم بطريقة الصبح والخطأ لصالح تفسير "الوعى الزائف" ذاته ، باعتباره واقعاً له مبرراته . فبالنسبة لى مازال "رأس المال" ، والفصل الأول منه خصوصاً ، وتحليل "فيتيشية السلعة" بصفة أخص ، صفحات ملهمة لى موقف نقدي يتطرق من الرغبة فى الفهم ، لا من تخمس أرعن على غط ثقافة الهوية . وبالطبع فإن هذا التأثير لا علاقة له بالماركسية التحليلية التى تحولت - بحكم عادة متأصلة فى الثقافة

المصرية - إلى دين لدى البعض يتمحور حول فكرة الصراع الطبقي وعارس وجوده الفكرى بمنطق صراع المؤمنين ضد الكفار .

أما بالنسبة للأفكار الواردة حول تاريخ الإنطيجنسيا المصرية والتحليل التاريخى عموما فقد تأثرت بشأنها - فضلا عن فوكو - بأعمال تيموثى ميتشل المراجعة ، وكذا كتاب الباحث الهولندى رول ماير بعنوان "البحث عن الحداثة" (ترجمته قيد النشر) ، عن تاريخ الفكر اليسارى والليبرالى فى مصر بين عامى ١٩٤٥ و ١٩٥٨ . يضاف إلى هذه المصادر المكتوبة رواية ميلان كولديرا .. "كائن لا تحتمل خفته" ، التى تحمل سطورها آثار السياط التى أصابت الإنطيجنسيا الحديثة على يد الأنظمة التى كانت تحكم بلدان المعسكر الشرقى .

وسوف يلاحظ القارئ بسهولة "خفية" مصادر ثقافى ، وليس فى ذلك ما يُعجل ، بل هو فى واقع الأمر ضرورة لأى كتابة تحليلية معاصرة أيا كانت ، لأن الثقافة الإسلامية ، من حيث هى مصدر للمنهج ، لا للقيم ، ثقافة تنمى إلى العصور الوسطى ، يسودها الطابع الفقهى الذى يهدف بصفة أساسية إلى استنطاق النص بفرض إصدار أحكام الصح والخطأ ، وبالتالى التمجيد والإدانة ، الكفر والإيمان ، الثواب والعقاب ، الطاعة والمعصية ، ولا يغتر بباله أصلا فكرة تفسير ما يعتبره خطأ ، بصرف النظر عن كل ادعاءات "أسلمة العلوم" . ومع ذلك فقد ورثت هذه المقالات جانبا من الخبرة الدعائية العالية للممزة لإنتاجنا الثقافى ، فضلا عن ميل ، أرجو أن يكون ضئيلا ، لتحويل الأفكار إلى أديان مقننة 11

يضاف إلى هذه المصادر ثلاثة علاقات مهمة ؛ علاقته بصديق العمر عادل العمرى ، الذى ساهم مساهمة كبيرة فى بناء أفكارى فى "مرحلة الصبا" ، وكان أول من لفت انتباهى إلى أهمية دراسة الإنطيجنسيا المصرية كفتنة اجتماعية مستقلة ، بالإضافة إلى أننى بلورت أفكارى الجديدة للطروحة فى هذه المقالات من خلال حوار أو صراع فكرى متحد معه غير الخطابات بشأن منهج هيجل ومنهج ما بعد البنيوية .

أما العلاقة الثانية فهي علاقة فكرية تمتد بسيد قطب ، الذى قرأت أغلب ما كتبه وكتب عنه فى إطار إعدادى لرسالة ماجستير عنه وعن أثره فى الفكر السياسى فى مصر . فقد راعنى ، برغم الاختلاف الأيديولوجى الكبير عنه ، حجم التشابه فى الأسس الفهنية العامة بيننا ، أو ما يمكن أن أسميه الآن البؤرة الصراعية الحاكمة للثقافة المصرية ، أو ، من ناحية أخرى ، "ذهنية شعب الله المختار" ، التى آمل أن يتاح لى أن أتناولها يوما ما . فكان نقدى له نقدا ذاتيا فى ذات الوقت ، وكانت هذه العلاقة التى استمرت ثلاث سنوات تجربة ثرية بالفعل، تليق بالاتصال الممتد بهذا الكاتب الكبير .

والعلاقة الثالثة هى علاقتى بزوجتى نشوى ، التى التفتت مبكرا بحكم اتجاهها إلى دراسة "مفهوم السلطة عند ميشيل فوكو" إلى أعمال مفكرى ما بعد البنية ، لمساهم حوارى الممتد معها فى تغير كثير من أفكارى السابقة . يضاف بالطبع إلى هذه العلاقات ديون كثيرة أعجز عن حصرها تتمثل فى مناقشات عديدة مع المثقفين الأصدقاء حول عديد من مشكلات الثقافة والمنهج والواقع الثقافى المعاصر فى مصر .



أخيرا .. أجد أنه من الضرورى هنا أن أوضح أن المشروع العام المطروح من خلال هذه المقالات ، وهو تفكيك مفهوم الهوية ، لا يعنى على الإطلاق تدمير الهوية ذاتها .. لعدة أسباب ، منها أن الهوية ، أو بالأدق الهويات المتعددة ، غير قابلة للتدمير أصلا .. إلا إذا وافقنا على وجهة نظر مثقف الهوية التى توحد بين الهوية ومفهوم معين عنها .. وهى وجهة نظر سمعت هذه المقالات إلى بيان مدى سلطويتها ونخبويتها . غير أنه إذا كانت الهوية غير قابلة للتدمير فإنها قابلة دائما للتغير المستمر ، الذى يحدث شاء المرء أم أبى .. فلا هى سرمدية ولا خالدة ولا حتى واحدة فى أية لحظة بعينها . وإذا تصورنا جدلا أن مصر هى بالفعل كيان واحد متحد متجانس ، فإنها بالمقابل تنفرد بتجربة تغير دينها ولغتها وثقافتها أكثر

من مرة ، دون أن يعنى ذلك بالضرورة تلعب البشر أنفسهم أو مستقبلهم أو مصالحهم ، أو حتى شعورهم باتتماعات ما . فالهوية حدث من أحداث التاريخ ، لا هو متعال ولا سرمدي ولا متمم "للطبيعة" .. بل هو شيء تجرى صناعته وإعادة إنتاجه في شروط تاريخية معينة .

إن ما يرمى تفكيك مفهوم الهوية إلى تدميره هو غلط ثقافي يختار هوية ما ويحولها إلى شعار سياسي / أيديولوجي ، ويقيم حولها معسكرات دفاع . والتحدى الذي يطرحه هذا الكتاب هو إمكانية أن تفكر بغير ادعاءات امتلاك الحقيقة ، وأن تمارس الفعل السياسي / الأيديولوجي بغير ادعاءات القيمة المطلقة للهوية .. وهو ما ستألفه القائمة التعقيبية . أما أوجه نقد مفهوم الهوية (بمعنى التفسير) فسيجدها القارئ في المقالات ذاتها .



مأزق التنوير بين السلطة والأصولية الإسلامية

1

تحليل عام

آن الأوان لإلقاء نظرة فاحصة على تلك الظاهرة التي نشطت في السنوات الأخيرة والتي أقيمت نفسها "التنوير" أو "التنوير الجديد". وليس ذلك لخص مرور وقت كاف على نشاطها العلني، أو العلو للصوص لصوتها في منابر حكومية وغير حكومية فحسب، ولكن للكشف عن جلور التدهور الخطير الذي صاحب الظاهرة منذ البداية ذاتها، والذي ترافق مع علو صوتها.

ذلك أن التنوير الجديد في مصر، الذي بدأ محتجا على التحالف غير المعلن بين السلطة في عصر السادات وبين الإسلام السياسي والأصولية الإسلامية عموما، كشف في مجريات الصراع عن طاقة محدودة للغاية، سواء لمواجهة النظام والمجاز تنوير حقيقي، أو مواجهة الأصولية الإسلامية.. ومحصلة جهوده، والتي تعبر تماما عن طابعه، هي الوثوب على الفجوة التي قامت بين الأصولية والسلطة مع احتدام الصراع بينهما، والارتقاء في حضن السلطة لرفع عنهم عطر شيطان الأصولية الرجيم، بمقابل غير معلن، هو التحرك في إطار خطة النظام، التي هي ليست بخطة تنويرية بأي حال من الأحوال.

وهكذا فإن جهود السادة أقطاب التنوير المعاصر أصبحت تدور حول محورين أساسيين: رفع راية الوطنية في مواجهة راية الأصولية، بل وتقديم هذا التفسير (غير الفقهي) بوصفه "التفسير الصحيح" للإسلام في مشهد غريب لا يقنع أحدا. وجمعا بين المحورين فقد اجتمع السادة متفقو التنوير ووقعوا بيانا يتدد بمحاولة

اغتيال الأديب الكبير نجيب محفوظ ، دمع المتورطين في محاولة بأنهم "أعداء الأديان والأوطان" . وتأكيذا على هذا التوجه الأيديولوجي حرص البيان على الإشارة إلى الإسلام السياسى الراديكالى باسم "الإرهاب للتستر بالدين" . ومعنى أوضح ، لقد تطوع هؤلاء السادة فى مشهد كوميدي عجيب بتعيين أنفسهم فقهاء للإسلام ، يقدمون "تفسيراً صحيحاً" . أما العلمانية ، جوهر التنوير ، فقد تاهت فى الزحام ، وما لها من ولى ولا نصير !!

والعلمانية ، حتى لا تنسى ، هى ذلك المبدأ الذى ينادى بفصل الدين عن الدولة وعن التعليم العام ، وتحويل الدين ، كل دين ، إلى شأن خاص بالفرد ، وكفالة حرية العقيدة ، بمعنى حق الأفراد فى تغيير عقائدهم كيفما شاؤوا ، دون اعتبار ذلك إخلالاً بالنظام العلم ، ومن ثم رفض ادعاءات أتباع أى دين أو ملة بأن من حلقهم فرض تصوراتهم الخاصة على المجتمع . وهى مطالب لا يستقيم طرحها دون طرح أسسها الفكرى ، الذى ينطلق من رؤية إنسانية غير لاهوتية للعالم ، تحرر الفرد من الخضوع للقهر باسم القيسى والمطلق والمقدس ، وتأكيده مسئولية الإنسان عن عالمه ونظامه الاجتماعى - بأوسع معنى للكلمة - وبالتالى رفض الأصوليات الدينية على اختلافها . وأخيراً فإن العلمانية ترى فى هذه المطالب أو تلك الأسس الفكرية لا مجرد مبادئ صحيحة فى حد ذاتها ، بل ترى فيها شروطاً ضرورية للتقدم التاريخى ، وتحرير البشر من أشكال القهر والوصاية الفكرية ، وتمكينهم من بناء عالمهم بحرية ، ومن التحقق والازدهار .

وفى ظل النظام العلمانى ، لا يجوز للدولة أن تستند إلى مرجعية دينية من أى نوع ، ولا يجوز لها أن تحجر النقاش الحر حول الأديان والعقائد ، بل ونحمى حق نقدها . وفى إطار واقعنا المعاصر فإن المسألة الجوهرية هى مطلب تحرير الفكر والممارسات السياسية والاجتماعية من الأديان ، أى من التقيد بأى مرجعية دينية.

والحال أن التنوير المصرى المعاصر أصبح شاغله الأسمى هو بالذات التهرب من هذه المسألة .. بل يسلو أنه قد نسيها أصلاً !! ولا أدل على ذلك من أن

التنوير المعاصر ، وهو يلود عن قرع فودة أو نصر حامد أبو زيد أو نجيب محفوظ لدى تعرضهم للإرهاب - المسلح وغير المسلح - من جانب الأصوليين ، فشل في الدفاع عن حريتهم المطلقة في التعبير ، وجنح بالمقابل إلى الدفاع عن صحة إسلامهم ، الأمر الذي يعنى التسليم الضمني بحق الأصوليين في قتل المرتدين عن الإسلام (ذلك طبعاً لأن الكفر بالمسيحية أو أى دين آخر لا عقاب عليه أصلاً ، بل يثاب المرء عليه في الدنيا، وربما في الآخرة أيضاً) ، وهو ما لا يساوى فحسب الاتصال من مبدأ حرية العقيدة ، والعلمانية ، ولكنه يعنى أيضاً انعدام القدرة على الدفاع عن حرية الفكر ، التى هى أولى الحريات اللصيقة بأشخاص التنويريين ، تاهيك إذن عن الحريات الأعم ، أو مطلب التنوير الأيديولوجى الحقيقى على نحو ما منرى .

ولإزاء هزال التنوير المعاصر فقد رأت هيئة الكتاب أن تستدعى الموتى - كتاب التنوير القدماى - لينوبوا عن الأحياء فى مواجهة الأصولية ، فأصدرت سلسلة "المواجهة" بين الأحياء والأموات ١ وحتى فى هذه الحدود فقد رأت أن تحذف من نصوص الموتى التنويرية ما يتخطى قدرتها على "المواجهة" .

وبصرف النظر عن الطبيعة المراوغة لنصوص التنوير القديمة نفسها فإن التنوير ليس معركة نصوص وإنما معركة سياسية - اجتماعية - أيديولوجية حية ، والأصولية لا تستمد قوتها من إعادة طبع ابن كثير وإنما من أعمال مفكرىها الأحياء الذين يطرحون إجابات أصولية على قضايا الواقع المعاصر ، وفى إطار هذا الطرح تأتى استعادة أفكار ابن كثير أو غيره . والحال أن العلمانية المعاصرة تتجنب بالذات الاشتباك مع جوهر الطرح الأصولى ، سواء فى كتابات حسن البنا أو سيد قطب أو الغزالي أو غيره من المشايخ ، اللهم إلا ما يمكن تصيده من عباراتهم مما يصلح الرأى العام ، سواء أكان يصلح بلبهيات الإسلام الشعبى ، كالتكفير ، أو الأفكار الوطنية . أما جوهر مفهوم العلمانية، كما أوضحناه ، فلا يجرى الدفاع عنه إلا بشكل ملتو ، وفى أقصى الحالات ، حالة الدكتور فؤاد

زكريا ، عن طريق محاولة إيضاح تناقضات كائنة في فكرة الحاكمية . وسوف تكشف هذه الحالة بالذات كيف أن هذا "اللف واللوران" ليس من شأنه أن يجنبنا الاصطدام بمخاطر الحاكمية . فردا على طرح الدكتور فزاد زكريا في ندوة قديمة بعنوان "الإسلام والعلمانية" ، ومؤداه أنه لا مفر من أولوية العقل على النص ، حيث أن حكم الإسلام لا يخرج عن كونه حكما بشريا مبنيا على التأويل للنص ، أوضح القرضاوي وآخرون أن هذا لا يمنع من أن الحكم البشري استرشادا بالنص الإلهي يظل أفضل من الحكم بغير هذا الاسترشاد ، وأن الإسلام يأمر بهذا الاسترشاد ، وهو أمر صادر عن هو أعلم بالبشر ، وأن القدرة على التأويل ليست مطلقة وإنما لها حدود يعرفها "أولو العلم" .

وفضلا عن ذلك ، فإن القول بمطابقة مطلقة في تأويل النصوص من شأنه أن يجرد المطلب العلماني ذاته من أي معنى ، فإذا كان التأويل مطلق القدرة ، فهذا يعني الهبوط بالنص الأصلي إلى مرحلة العدم . والجمال أنه ما من عاقل يطالب بتجعية حكم العلم . وحقيقة الأمر أن الطرح العلماني إنما يريد أن يتخلص من حاكمية النص عن وعي وإدراك كاملين بمخاطر محتواه ، وهو محتوى تشكل تاريخيا عن طريق الفقه . فالإسلام في تفسيراته السنية والشيعية والخارجية على حد سواء دين ودولة . والأصولية بمعنى إخضاع مجمل الكيان الاجتماعي لأحكام فقهية أمر يلقي اتفاقا بمند من الأزهر وحتى "الكفبر والمجرة" . ومع اعتقادي بأن الخلافات بين مختلف الاتجاهات التيار الأصولي هي اختلافات وصراعات حقيقية وليست صورية ، فإن هذه الاتجاهات تشترك في بنى قيم معينة تقوم على إهدار الحريات والفردية والمواطنة ، وتنطلق من نظرة سلطوية مخبوية للمجتمع ترمي إلى إخضاعه لرؤيتها التي تعتبر الإسلام في المقام الأول مبدأ شاملا لتنظيم كل مناحي الحياة الاجتماعية يتعين فرضه فرضا ، بالإضافة إلى بث روح الوسواس القهري عن طريق الحث على الخوف المتواصل مما يسمى المعاصي ، والترويج لأداء عبادات وآداب لا تنتهي ، تحكم كل تفاصيل الحياة ، بدءا من دخول دورة المياه والسلوك

داخلها ، فضلا عن الروح التجارية المنفعية التي تقوم على تنمية غرائز الخوف والطمع في علاقة الإنسان بربه ، وامتدادها لعلاقته بأقرانه من البشر . ذلك كله بالإضافة إلى المحتوى التفصيلي للتفسير السائد الذي يعادى حرية المرأة ويؤيد النظام الطبقي للمجتمع والاستبداد السياسي والفكري . وبالمطبع فإن ثمة حسنات، مثل رفض النزعة العنصرية ، وعديد من التوجهات الأخلاقية الحرة ذات الطابع الإنساني . غير أن الفصل بين هذه المجموعات من المحتويات والسمات لا يمكن أن يتم عن طريق الانتقائية ، وإنما يتطلب أصلا رفضا صريحا للمبدأ الجوهرى للأصولية ، وهو حاكمية النص ، بوصفه في حد ذاته إخلالا بقيم الحرية والفردية والمواطنة والنزعة الإنسانية عموما ، ثم الانتقاء من القيم المطروحة على الأساس الراسخ لمبدأ العلمانية .

ومن هنا المنطلق فإن على العلمانيين أن يشجعوا محاولات تقديم تفسير ليبرالى للإسلام ، على نمط جهود هبة رعوف أو أحمد صبحي منصور ، على أساس أن هذه الاجتهادات إنما تنطلق من ، وتبرر عن ، الاتجاه العام للتطور التاريخي وتستجيب لمطالب أساسية دعت إليها التطورات الاقتصادية متمثلة أساسا في سيادة نمط الإنتاج الرأسمالى ، والسياسية متمثلة في الشعارات الجبارة للثورة الفرنسية : الحرية والإخاء والمساواة ، والأيدولوجية متمثلة في فكر التنوير العقلانى . ومع ذلك ، فهذه الاتجاهات تظل مقيدة بمبدأ حاكمية النص ، وتظل بالتالى مجرد تفسير غير سائد للأسف . ومن منطلق علمانى فإن تأييد مثل هذه التفسيرات إنما يجب أن يقوم على أساس تأييد محتواها التحررى ، وليس بالقول بأنها تمثل "التفسير الصحيح" للإسلام . ومعنى آخر ينبغي أن نميز تميزا واضحا بين الإصلاح الدينى والتنوير . إن معركة الإصلاح الدينى إنما تدور حول تطهير الإسلام مما يعتبره المصلحون ضوائب تهدد جوهر فهمهم للدين ، فى حين أن العلمانية تنطلق فى هذا الصدد من مبدأ حرية العقيدة بصفة عامة ، ولا شأن لها بمشكلة "التفسير الصحيح" .

بالإضافة إلى ذلك ، فمن المفهوم أن ظهور التفسير الليبرالي لعقيدة ما لا ينشأ من محض أذهان المفكرين ، وإنما يظهر كاستجابة لاحتياجات أساسية يفرضها التطور الاجتماعي العام ، وبصفة خاصة تطور الأيديولوجيا . ومن هنا فإن انتشار هذا التفسير الليبرالي إنما يتطلب لدفعه وجود ممارسة فعلية لحرية العقيدة ، وممارسة واقعية لحق نقد الدين . ومن جهة أخرى فإن حرية العقيدة تعد شرطاً ضرورياً لسيادة غمط الإيمان القلبي أو الوجداني ، أي الإرادة الفردية ، لا الإيمان السياسي ، أي الإسلام كحاكمة ، كنظام اجتماعي وسياسي وثقافي مفروض لرضا ، تحمية سلطة الدولة ، وبالتالي الإيمان المنافي ، وعموماً مجتمع النفاق الذي نعيش فيه .

أما الممارسة النافقة للعلمانية الحالية ، فليس من شأنها سوى تأكيد موقفها الدفاعي ، دون أمل في الخروج منه ، وتدعيم المبدأ الأصولي بالانضام الدائم حوله وعدم مواجهته ، فضلاً عن اضطرارها للتراجع المستمر كلما تعرضت لابتزازات الأصولية ، التي تلزم من حين إلى آخر مسألة تكفير حتى هذه العلمانية المحافظة انطلاقاً من مبدأ الحاكمية .



وأحب أن أوضح هنا أن هذا المنطق البسيط الذي عرضت به الموضوع ليس اختراعاً جديداً ولا فكرة عبقرية .. ونقاط ضعف التوير وما يُخفيه خلف شعارات الوطنية والتسامح الديني ليست اكتشافاً . فما فعلت سوى أن كشفت عن المسكوت عنه ، عن "السر" الذي يعرفه الجميع ، أصدقاء وأعداء ، والذي يعرف كل مهتم أن الجميع يعرفونه أيضاً !! ومع ذلك يظل "سراً" لا يجوز الإفصاح عنه علناً .

مثل هذا الكتمان ، خصوصاً من جانب العلمانيين أنفسهم ، يتطلب تفسيراً . وبداية فنحن نستبعد الاتهام بالجنين الشخصي لتفسيرنا للمسألة . فعدد لا بأس به من "أعيان" مفكري التوير قد أثبت في مواقف أخرى قدرته على التمسك بمبدأ

ما في مواجهة سجون ومعتقلات وتعذيب أو خنق لحركتهم أدى ببعضهم إلى المنفى "الاختياري" لسنوات . وبدلاً من هذا التفسير البسيط سوف نطرح تشريحاً لبنية العلمانية المصرية المعاصرة على مستويات ثلاثة ، نفسر في ذات الوقت ظاهرة استخفاء التنوير التي تناولنا معالجتها .

والمستوى الأول هو أن الطرح العلماني يحاول بقدر الإمكان أن يقصر نفسه على المستوى السياسي . فهو يرى أن معركته ليست مع الأصولية إلا بقدر ما تشكل أساساً نظرياً للإسلام السياسي .. وهكذا يطرح التنوير نفسه ، كما يعرف الجميع ، في مواجهة الإسلام السياسي بالذات . ومن هذا المنطلق يهتم التنوير السائد بصفة أساسية بما يمكن أن نسميه التشهير السياسي ، وينظم نفسه في تظاهرات ثقافية كرد فعل على أعمال الفمع المسلحة التي يمارسها تيار الإسلام السياسي . ومن الطبيعي أن تؤدي هذه الممارسة الفكرية إلى قصر المواجهة أكثر فأكثر على مسألة الإرهاب وأساسها الفقهي : التكفير .

بالإضافة إلى ذلك يدافع العلمانيون من حين إلى آخر عن قضايا مثل حرية المرأة أو العدالة الاجتماعية أو الديمقراطية أو حقوق الأقلية المسيحية ، ولكن بغير مواجهة مباشرة غالباً للطرح الأصولي تجاه هذه القضايا ، وبغیر رفض صريح لسلطة النص أو لمبدأ إسلامية الدولة والمجتمع . ومعنى أوضح ، استبعاد الأساس الأيديولوجي الضروري لخل هذا الطرح إذا أريد له حقاً أن يواجه أيديولوجية الحاكمية .

وتكمن ضرورة طرح هذا الأساس الأيديولوجي في حقيقة أن الأصولية تعد في الغل الأول أيديولوجية متكاملة ، أو موقف من العالم ، قبل أن تكون مجموعة من الشعارات السياسية ، والمفهوم الخوري بالأدق ، في هذه الأيديولوجية هو الحاكمية ، الذي يتحدد بمبدأ الطاعة ، الخضوع للنص ، أو تأويلاته المحددة بالأدق ، والذي يؤكد نفسه كبنية غير سلسلة أوامر تفصيلية لتنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية والأيديولوجية تطرح نفسها باعتبارها تفسيراً مطابقاً

لنص ذاته . ويتكامل هذا الطرح كأيديولوجية عبر تجسيده في تفسر للتاريخ ، أو بالأدق كتابات أيديولوجية في التاريخ تحدد مواقف من السلطنة العثمانية أو أتاتورك أو الناصرية ، فضلا عن التاريخ الأوربي ، بالإضافة إلى الطرح الديماجوجي في أوساط المثقفين لما يسمى "أسلمة العلوم" الإنسانية ، بل والطبيعية أيضا ! وأخيرا يكتمل هذا الطرح في كتابات مباشرة عديدة تدافع عن مبدأ الحاكمية بحد ذاته ، لعل أشهرها كتابات سيد قطب ، تتميز عن الطرح العلماني في أنها تضع نفسها مباشرة في مواجهة صريحة مع العلمانية ورموزها ، فضلا عن رأس حربةها داخل العلمانية ، مثلا في "الأصولين الجدد" ، الذين يطرحون مبدأ الحاكمية من زاوية ارتباطه بالثقافة السائدة للجمهور ، وبرصفه ، بناء على ذلك طرق نجاة دليوي للشعوب العربية المقهورة .

وبالمقابل فإن الطرح شبه العلماني لمبدأ التسامح الديني ، أو التفسير اللا حاكمي للإسلام يتزلق على نحو ما رأينا في الحلقة المفرغة لمبدأ تفسير النص ، والإقرار بمرجعته بشكل غير مباشر . أما البديل الآخر ، وهو مبدأ القومية (المصرية أو العربية) ، فهو عاجز بطبيعته ذاتها عن تقديم بديل مكافئ . ذلك أن مبدأ القومية هو في التحليل الأخير مفهوم سياسي يستند إلى طرح ضعيف عن خصوصية الأمة المعنية . والحال أن أية أمة تحوى بداخلها فوارق ثقافية واضحة ، كما تحوى تشابهات ثقافية أوضح مع جيرانها . والتركيز على حدود معينة للقومية ليس في حقيقة الأمر سوى مشروع سياسي غو ، أو التقليل من شأن ، محرمات الداخل والمباغة في الخصوصيات بالمقارنة مع الخارج . فضلا عن ذلك .. فالطرح القومى عموما - كما أشار سيد قطب بحق - طرح متخلف ، وإذا فُورن بالمبدأ الأسمى الإنساني للإسلام الأصولي (أى الذى يطرح نفسه كرسالة عالمية) يصبح فقيرا للغاية . وبالإضافة إلى ذلك فإن مبدأ القومية بحد ذاته عاجز عن حمل مشروع اجتماعى واضح يقوم على موقف من التناقضات الداخلية فى الأمة .. فى حين أن الأصولية تطرح من خلال مبادئها (الحاكمية) مشاريع

اجتماعية محددة . وفوق هذا كله أثبتت الأصولية من خلال معاركها مع العلمانيين على اختلاف توجهاتهم قنوتها على تحطيم هذه التماريس الورقية ، سواء باستيعاب مبادئ القومية والتسامح الديني داخل الإطار الأصولي (جزئيا) ، أو برفضهما ، انطلاقا من مبدأ الحاكمية . وفي كلتا الحالتين يطرح الأصوليون براححة تامة موقفهم في إطار محاكمة مبادئ العلمانية من وجهة نظر تفسيرهم للنص . وإذا لزم الأمر فباستطاعتهم ، ببساطة متناهية ، رفع شعارات الجنسية الإسلامية في مواجهة مبدأ القومية ، ونظرية أهل الذمة في مواجهة مبدأ المواطنة ، ودفع العلمانيين إلى الدفاع عن إسلامهم ، أو بالأصح أصوليتهم ، وقد وصل الحال ببعض السادة المفكرين العلمانيين إلى الرد على تهمة التكفير بتكفير مضاد ، بدلا من الدفاع عن مبدأ حرية العقيدة ، حتى أصبحنا نسمع بعضهم يصف خصومه "بالتأسلمين" ، ويجلس على المنصات ليشرح أصوليته الخاصة نفهمه الخاص للإسلام ، ويسمى للظهور بمظهر الفقيه ، ليخفى ، بغير نجاح كبير ، حقيقة العلماني .. المهزوم للأسف .

وإدراكا من جانب الأصوليين لمدى ضعف الموقف العلماني ، فإن أعقلهم سوف يسعى ، بدلا من الهجوم ، إلى "تهلئة المخاوف" ، وإطلاق الوعود بالحفاظ على حد أدنى من الحريات في ظل الحكم الإسلامي المرتقب ، سواء للعلمانيين أو الأقليات الدينية ، وهو موقف طبيعي من جانب أيديولوجية متكاملة تجاه بضع أطروحات واعراضات جزئية لا ترمى في نهاية المطاف إلا إلى الدفاع عن جلود لثة محاصرة ، ولا تطرح نفسها أصلا كمنافس كفاء ، أيديولوجيا ولا سياسيا .



العلمانية المبتورة إذن قد أصبحت قضية غيبية ، نحلة مضطهدة تمارس تقية مكشوفة تغطي بها على ألكار حكم عليها أصحابها أنفسهم بأنها لا تصلح للتداول العام . جيتو يهودي ، مستقيل مياميا وأيديولوجيا . وإذا تخيلنا امتداد هذا الخط على استقامته ، فسوف تصبح العلمانية بدورها أصولية جديدة ، سرية،

تعارض مع انعزالها المتزايد "تكفير" المجتمع باسم العقل المجرد والتقدم ، وقد تبحث
نفسها عن "هجرة" تحمي بها من "الجاهلية الإسلامية" القادمة .

والواقع أن هذا الاتجاه الذي تتجه نحوه العلمانية المعاصرة لا يمكن فهمه
بعزل عن الموقف التخويي الخاص للتيار العلماني ، الذي يتناول في أوساطه
الخاصة ، وعلنا أحيانا ، همّ الرعب من الدين الشعبي التقليدي (المبالغ في تصويره
مع ذلك) . إن التوير إذا كان يستخفي خوفاً ، فإنه لا يستخفي خوفاً من السلطة
أساساً ، وإنما من هذه "الجماهير" كما يصورها ، أي ذلك الكيان الجمعي المجهول
الغامض ، المثير للرعب بمجهوليته ذاتها ، والذي يتضمنه شعبه مع ترايد العزال
التوير جماهورياً ، وإحجائه عن التوجه الفعال الصريح برسالة محددة لهذا الجمهور .

والحال أن الممارسة الحالية للعلمانية إنما تنم عن قبول ضمنى أو صريح لمسألة
إسلامية هذه الجماهير . غير أن هذا القبول من شأنه في الواقع أن يضع قضية
العلمانية ذاتها محل شك ، سواء من حيث معناها أو قيمتها ، لأنه يتضمن التسليم
بجوهر الطرح الأصولي الذي يرفع الدين إلى مستوى أيديولوجيا شاملة ، بل وتابعة
مباشرة من وعى الجماهير وتراثها ، الأمر الذي يستدعي قبول أطروحة برهان
غليون ، الذي ألمح أكثر من مرة إلى أن الإسلام هو الأيديولوجية المؤهلة للدفاع
عن حق الجماهير في الحياة ، والحد من امتيازات الطبقة العليا التي تمثل - على
العكس - القيم الغريبة (أو بالأحرى مظاهرها) بدرجة أو بأخرى ، وتتخذها سداً
للمحفاظ على امتيازاتها وتبريرها . وهنا تصبح العلمانية أيديولوجية استبدادية في
جوهرها .

وبالطبع فإنه ما من قانون يؤكد أن العلمانية أو الأيديولوجيات الدينية تكون
تقدمية أو رجعية بالضرورة أيا كان السياق التاريخي . وإذا كان السياق الحالي
للعلمانية - نحو ما رأينا وسنرى - يجعل من الصعب الدفاع عنها من هذه الزاوية،
فمن المؤكد أن السياق الحالي للأصولية لا يشجع على تبنى أطروحة برهان

غليون.

فأولا : من المؤكد أن الطبقة السائدة ودولتها تستمد جانبا مهما من شرعيتها، بل وشرعية ممارساتها اللاديمقراطية تجليدا من الإسلام ، تجسدا في أجهزة الدولة الدينية . ومن المعروف أن الأزهر بالذات قد ساند دون هوادة جميع النظم والسياسات المتعاقبة ، ومارس دورا فعالا في تبرير القهر السياسى والاجتماعى على حد سواء .

وثانيا : أن الإسلام السياسى - أكثر بكثير من إسلام الأزهر - لا يتمثل "عقيدة الأمة" - على نحو ما يقول عادل حسين مثلا - بقدر ما يتمثل الثقافة السياسية الغربية ، خصوصا في جوانبها السلطوية والتمييزية ، كما حاولت أن أبين في مكان آخر ^(١) . والواقع أن التراث الشعبى الدينى ذاته يختلف اختلافا بينا عن الإسلام الفقهى الأزهرى ، ناهيك عن أصولية الإسلام الاحتجاجى ، فطابعه الطقوسى وروحه شبه الصوفية شبه السحرية تختلف اختلافا بينا عن إسلام أهل السنة . ومصادقا لذلك فقد شهد تغفلل الإسلام الفقهى فى الريف المصرى فى مطلع العصر الحديث ، ضمن تغفلل آلة الدولة المركزية عموما فى حياة الريف ، صدامات عديدة بين الإسلاميين الرسمى والشعبى .

وليس حال الأصولية الاحتجاجية أفضل . فقد انتشر هذا النمط الأيديولوجى أول وأكثر ما انتشر فى أوساط "الطبقة الوسطى" الحديثة من المعلمين تعليما مدنيا حديثا ^(٢) ، وخصوصا بين من انتزعوا من بيئات أكثر تقليدية أصلا عن طريق هذا النمط من التعليم . وهنا ينبغى أن نلاحظ أن اعتناق هؤلاء للأصولية لا يودى بهم إلى عودة إلى القيم الاجتماعية التقليدية أو إلى

(١) سيد قطب والأصولية الإسلامية، ط١، دار طيبة للدراسات والنشر، القاهرة ١٩٩٥ ، ص ص ٢٠٨-١٠٠ .

(٢) إضافة : يُقصد بمصطلح "الطبقة الوسطى" أو "الطبقة الوسطى الحديثة" فى هذا المقال الإنتلجسيا التى تعرضت لها مقالات أخرى من هذا الكتاب بهذا المعنى بالأدق .

استعادة التوافق مع يثابتهم الأصلية ، بل يزدى بهم إلى انفصال جذري عن هذه القيم وتلك اليناثات . وكلما ازدادت النظرية الأصولية جذرية ، كما هو الحال مع جماعة التكفير والهجرة ، كلما أدت إلى فصل متزايد على مسعى الوعي بين المتأثرين بها وبين المجتمع وتراثه ، ليصل الأمر إلى رفض كامل وشامل .

ثالثا : أن جوهر الطرح الأصولي ، وهو مبدأ الحاكمية ، مهما قيل في شأن قيامه على مبدأ المساواة بين البشر ، إنما يقوم أولا وأخيرا على تصور وجود علاقة "عبدية" بين الإنسان والله ، دور الإنسان فيها - أو دور الصفوة عمليا - هو استطلاع الأوامر الإلهية وتنفيذها حرفيا ، بصرف النظر عن السياق التاريخي والاجتماعي المعاصر . فإلله في الأصولية لا يشار إليه بوصفه خالقا أو راعيا إلا بقدر ما يكون ذلك مبررا لكونه سُلطة . وهي فضلا عن ذلك سلطة تعلق كل فرد على حدة ، بحيث لا تقام رابطة بين هذا الفرد وغيره من البشر ، أو حتى بالطبيعة ، إلا عبر الأوامر الإلهية كما يجددها فقهاء الأصولية . وعلى ذلك للإسلام الأصولي هو في جوهره إخضاع لسلطة لا شخصية ، أي - على الأرض - لدولة برجوازية حديثة ذات طابع فقهي ، كلية الجبروت فوق ذلك وكلية التدخل .

وعلى ذلك فإذا كان الطرح العلماني متهما بالتخريب ، وأن هذا التخريب أداة للتحديث لصالح طبقة حاكمة على حساب الجماهير ، فإن الأصولية ليست عمليا سوى سلاح أقوى في هذا المجال . إن التوير المصري الحديث قد مارس دورا دون شك في دعم عملية الضبط الاجتماعي لصالح الدولة الحديثة - برغم إيجابياته غير المذكورة . فبصفة عامة ، كان هذا التوير يرى في نفسه صفوة متقدمة صاحبة أفكار صحيحة قادرة على دفع المجتمع نحو التقدم ، أكثر منه رائدا لانجازات موضوعية للتقدم كامن في المجتمع وتطورات . وعلى سبيل المثال ، قاد التوير الهجوم الأيديولوجي على التنظيمات الصوفية والطائفية باعتبارها مخلفات عهد ياند محمل بالخرافات غير العلمية ، ولم يلتفت إلى جوانب أصيلة لمثل هذه

التنظيمات ، متمثلة في ارتباطها المعروف جيدا بالطبقات الشعبية الأفقر . وهي جهود صبت في التحليل الأخير لصالح الإسلام الرسمي الفقهي . ومع أن التنوير ليس مطالباً قطعاً بالدفاع عن الخزعبلات فإنه بمسلكه هذا قد اختار تحطيم الأطر التقليدية لحركة الجماهير المستقلة لصالح الطبقة السائدة ، رافضاً أن يطور هذه الأطر من الداخل ، وغافلاً عن تهديم أطر بديلة لهذه التنظيمات . وإذا كانت الأصولية تمارس الآن دوراً مشابهاً ، فمن الواضح أن التنوير المعاصر لم يقلع بعد عن هذه الفكرية النخبوية المدعومة . وعلى سبيل المثال أعرب الحاضرون في حفل تأبين الفتازاني ، أستاذ الفلسفة وشيخ مشايخ الطرق الصوفية (١١) ، عن بالغ سرورهم بتخليص الطرق الصوفية من "البدع" ، وإخضاعها "للعقل" السني ، أي لأخلاقيات وقيم الطبقة الوسطى الحديثة .. فهنا هم !!

والحال أن هذا التوجه لا يعبر فحسب عن الخوف من الجماهير ، بل عن انعدام رؤية فريد من نوعه ، وعدم ثقة متأصلة في القدرة التحريرية لمبادئ العلمانية . والحال أن نظرة فاحصة إلى الواقع القيمي للمجتمع ، تحت المظلة الخادعة لرواج الأيديولوجية الأصولية الإسلامية ، سوف تكشف في الواقع عن انشطار خطير داخل الوعي العام تحت ثقل الأصولية المتخشب المعيرة عن تخشب "الطبقة الوسطى" الحديثة في الظروف الساحقة المعاصرة . فإذا ما تركنا جانباً هذه الطبقة التي تقدم النموذج الأنقي للنفاق الاجتماعي وعبادة الكبت التي تدفعها عوامل جشع لا تقهر ، فسوف نجد أن ما يُعرف "بالشعب" - الذي يتحدث باسمه الجميع - يعاني الأمرين من السيطرة الأيديولوجية للطبقة الوسطى ، ويضطر إلى إخفاء ممارساته الاجتماعية الأكثر تحملاً والأكثر ارتباطاً بقيم الفردية والتعددية ، حيث أنه يعجز عن بلورة هذه الممارسات وما ينتج عنها من خبرات في بنية فكرية متسقة تمنحها مشروعية أخلاقية وعملية . وبالتالي يسقط في مستقع النفاق ، برغم أنه يمارسه ببساطة أكبر ، إذ لا يمنحه أغطية أيديولوجية براقعة على غط النخب الأصولية والعلمانية المعاصرة .

إن النخبة العلمانية المعاصرة ، بتقاليدها النخبوية ، إذ تفشل فى رؤية هذا الجانب من الواقع ، وتنجل من قيادة عملية تحرر قيمى حقيقى ، تفشل بالتالى فى رؤية نقائها للميت الذى تضطر إليه كمشكلة اجتماعية عامة ، ترتبط أشد الارتباط بهيمنة الفكر الأصولى والقانونى عموما ، وتفشل بالتالى فى رؤية واجبها فى بلورة هذه الخيرات الحياتية التحررية للمواطن العادى فى أيديولوجية تحررية علمانية تمنح هذه الخيرات مشروعيتها وتفتحها بنفسها ، وقدرتها من ثم على إلقاء المبادئ العلمانية الجردة ، مفضلة والقيما ، على نحو ما لاحظنا ، أن للدافع عن مصالحها الخاصة كنخبة بالشكل الملغى الذى عرضنا له .

غير أن الوقوف فى الغل أمر مستحيل ، ومن ثم يتعكس اتجاه الحركة فى الأوساط العلمانية نحو مواقف محافظة أكثر فأكثر ، اجتماعيا وسياسيا . وسوف نعرض للمحافظة السياسية لاحقا ، أما الاجتماعية فلا تشمل الاستغناء بالممارسات التحررية فحسب ، بل تصل ، حتى فى أوساط اليسار الماركسى ، إلى مواقف معادية عمليا لتحرر المرأة ، إلى حد اتهام الفتيات بالانحلال أحيانا لدى ممارستن لعلاقات حرة ، أو بالأصح إذا جهرن بذلك ، لأن هذه العلاقات سائدة واقعا فى مختلف الأوساط ، بما فيها الأوساط الأصولية المتزمتة ظاهريا . وفى مواجهة الشعراء الجدد الذين جمعوا إنتاجهم فى "الجراد" غير الدورية ، الطلق سيل من اللعنات والتشهير اشترك فيه يساريون معروفون ، لم يعرعوها عن استخدام أقذع ما يمكن تخيله لنقد ما وصفوه بإباحيتهم أو اعتدائهم على "اللغة" .

ولا أقصد أن أية علاقات حرة هى علاقات صحية وناضجة (وهو ما ينطبق أيضا على العلاقات "الشرعية") ، ولا أن شعر "الجراد" يمثل بأكمله إنتاجا شعريا خصباً ، ولكن من المؤكد أن هذا التمرد العفوى على شكلية القيم ، وإن لم يكن فضيلة كاملة ، فهو لحظة عميقة فى مسار التطور القيمى : إن لحظة السلب (النفي) كما يقول هيجل هى اللحظة الحقيقية فى الجدل . والأسوأ من ذلك أن النقد ، سواء للفتيات أو للشعراء ، لا يحملون فى الواقع قيما مناقضة فى

.. الأمر الذى يدعو للتساؤل عن هويته الحقيقية ، عن حقيقة مشروعه السياسى . إن التنوير لم ينجح فى أوروبا لأنه مبدأ طريف أو طريف أو خير بذاته ، ولكن لأنه كان عنوان قضية ، ومحورا أيديولوجيا للصراع المحتدم ضد الكنيسة والإقطاع . ومع أن الكنيسة كانت لها يدورها هيمنة أيديولوجية مدعومة بسلطة الإقطاع فإن التنوير قد نجح لأنه ربط نفسه بطبقة صاعدة طامحة إلى إعادة تشكيل المجتمع عبر مزيد من الحريات .

أما التنوير المصرى ، فما الذى يقدمه ؟ لقد أصبح هذا التنوير من فرط رعبه من الجماهير لا يتوجه لها بأى شيء ذى قيمة . فقضيته أصبحت عمليا الدفاع عن الاستقرار ، نبذ الإرهاب ، الانضباط الاجتماعى ، القناديل الملونة لتهدلة الجماهير على حد تعبير ماركس ، وباختصار دعوة سلبية بغير محتوى إيجابى ، تسهر بشعارات لصفاضة ليس لها من محتوى سوى الحفاظ على الوضع الراهن من حيث الجوهر .

ما الذى يقدمه التنوير ؟ فكرة الوطن ، الوحدة الوطنية ؟ انجد القومى ؟ ولكنه لا يوضح لنا وطن من ولا مجد من . وقصارى ما يُطرق فى هذا الصدد هو وطن التسامح اللبني ، وهو محتوى سلبى ، بل وقد يتجح لينادى بالوطن الواحد الملف حول الدولة ، كما لو كانت الدولة فى حاجة إلى أنفاسه المكتومة لتعاطف هيمنتها . وبالمقابل تطرح الأصولية فكرة العروبة فى إطار رؤيتها الخاصة ، لتحدث عن عزة العرب فى ظل الإسلام ، وقدرة الإسلام على قيادة نهضة قومية.

ماذا يطرح أيضا ؟ الديمقراطية ؟ ولكن فى ظل غياب محتوى ملموس لهذه الديمقراطية ، أى فى ظل غياب أيديولوجية علمانية صريحة متسقة مدافعة عن حقوق الجماهير فى تنظيم نفسها للدفاع عن مصالحها ، وريادة عملية تغير القيم فى مواجهة الدولة ، يصبح المبدأ الديمقراطى أداة فارغة ، بل وقابلة للاستخدام النعسى من جانب الأصولية ذاتها . وإذا شئت الحقيقة فإن العلمانية المصرية

المعاصرة تخشى الديمقراطية خشية الموت ، وهي لم تنس بعد درس انتخابات الجزائر، التي وقعت منها موقعا محزنا ، مؤيدا عمليا للانقلاب . وبصفة عامة فإن التاريخ يعلمنا أن الديمقراطية إذا لم تعضدها حركة اجتماعية ثورية حقيقية يمكن أن تؤدي إلى الفاشية . وبعبارة أخرى فإن كسب الصراع من أجل الديمقراطية رهن بوجود محتوى اجتماعي للديمقراطية ، بممارسة الصراع من أجل الديمقراطية بوصفه صراعا أيديولوجيا عاما وليس محض وصفة تجبوية تختمى بها طائفة من المثقفين .

وفي إطار مبدأ الديمقراطية يطرح اليسار العلماني العلني على الجماهير المشاركة الفعالة في الأطر "الديمقراطية" للنظام القائم : سواء كانت النقابات السلطوية القائمة أو الانتخابات النيابية ، دون أدنى محاولة لتطوير أطر بديلة أكثر ديمقراطية ، وبعبارة أخرى الجماهير العادي جدا يزيغ هذه الأطر ولا جدواها . وبصفة عامة ثمة ميل قوي للخوف من أي تحرك جماهيري خارج الأطر المحددة سلفا .

غير أن الجريمة الكبرى للتبوير المعاصر ، والتي تكشف غمما طابعه السياسي ، هي موقفه من الإسلام السياسي بشعبية : الإسلام الراديكالي والإخوان . لهذا التبوير عاجز تماما عن فهم الطابع التمردى للإسلام الراديكالي ، برغم أنه يمارس قمره بوسائل شديدة النخبوية والتسلط على مقدرات الناس ، ويقدم طرحا ديكتاتوريا فجعا . ولكن اتجاه الإخوان وإن كان في الظاهر أقل نخبوية وتسلطا فإنه شديد المحافظة . غير أن التبوير الختمى بالنظام لا يفهم المسألة بهذا الشكل ، فبدلا من أن يهاجم إرهاب الإسلام الراديكالي وأيديولوجيته بوصفها نزعة نخبوية تتعاقل عن إمكانيات التحرر الواقعية ، ومن ثم تصب جهوده في نهاية المطاف لصالح تيار الإخوان المحافظ ، فإنه على العكس يهاجم الإرهاب في حد ذاته ، ثم يهاجم الإخوان بوصفهم شركاء متخفين لهذا التمرد الإرهابي ، ناسبا إلى الإخوان أمام الناس شرف معاداة النظام ، الأمر الذي يبلل دلالة دامغة على فقدانه لأي حس

سياسي راديكالي ، واثمائه غير الواعي في أحضان النزعة المحافظة . ولذلك فإن الدعاية ضد الإخوان تتمحور حول علاقتهم الخفية بالإسلام الراديكالي .. فالهدف هو استثناء النظام وليس توعية الجماهير . ولدى بعض قطاعات التنوير تصل الأمور إلى الترحيب باعتدال فتاوى مفتي الجمهورية (آنذاك ، شيخ الأزهر الآن) الذى يذل جهودا مشكورة من أجل إيجاد مصالحة بين الأيديولوجية الإسلامية وعملية "الإصلاح" الاقتصادى .

وبصفة عامة فإن التنوير قد تخلى عمليا عن مبدأ نقد النظام ، برغم أنه ما زال يمارس بتدرجات متفاوتة نقد الحكومة ، برغم أن النظام القائم لا هو بالعلماني ولا بالعقلاني ولا بالتحريرى ولا بالديمقراطى . وعلى حين أن قيادة التنويريين قامت ولم تقعد بُعيد محاولة اغتيال الأديب الكبير نجيب محفوظ القليرة ، لم يتعد رد الفعل على قتل عمال كفر الدوار العزل من السلاح (بعدها بقليل) إدانات متفرقة فى صحف المعارضة .. وكأن حقوق الإنسان المنتمى إلى النخبة المثقفة تختلف اختلافا نوعيا عن حقوق الإنسان غير المثقف ، مع أن ضعف ثقافة هذا الإنسان لم تكن يوما من اختياريه الحر !!

إن التنوير الحالى ، إجمالا واختصارا ، لا يقدم سوى مشروع سياسى وحيد ، هو تقوية الدولة القائمة ، فلا هو يقدم نقدا جديرا للأصولية ، ولا هو يقدم نقدا جديرا للنظام القائم، وما من مشروع لديه يقدم به إلى الجماهير ، يربط بين مصالحها وبين العلمانية ، باعتبار قضية التحرر قضية واحدة لا تتجزأ . إن التنوير المصرى المعاصر ليس احتجاجيا ، ولكنه تابع ، موال موضوعيا للنظام ، ومن هنا فهو مضطر "لتأليف" -- ولا نقول تكليف -- مبادئه على مقاس احتياجات النظام ، الذى لا يطلب تنويرا حقيقيا ، وإنما يطلب فقط صيحات استنكار للإسلام السياسى - وليس للأصولية - باسم الوطن أو "صحيح الإسلام" أو الحرية ، أو أى شعار لطيف آخر .. تلك الصيحات التى تتردد تدخل الدولة بوصفها حكما وحاميا لحرية الفكر !!

وأيا كان المبرر الذي يقدمه التتوير لمسلكه هنا ، فلا شك أن قضية التتوير لن تتقدم إذا لم يقف التتويريون مدافعين عن رؤى تحررية جماهيرية بشجاعة ، وإيمان برسالتهم ، ومواجهين للفكر القانوني - الفقهي السائد ، ليحلوا محله فكرا اجتماعيا عقلانيا تحرريا ، لرسالة جماهيرية تتجاوز معركة نخب "الطبقة الوسطى" الطاحنة - على الورق - بين فريق أصولي وآخر "علماني" ، على سطح القشرة الرقيقة للإنتلجنسيا التي تطفو فوق مرجل ملتهب موار .



أوهام التنوير

لماذا فشل مشروع التنوير ؟؟

ذلك هو السؤال الذى يتردد كثيرا الآن فى ظل الأجواء الثقافية والسياسية التى يحيم عليها ظل الإسلام السياسى . ومن خلال هذا الوضع سوف يبدو السؤال بديهيا .. يعرض لمشكلة حقيقية ويتطلب إجابة .

ولكن بدلا من الإجابة أقترح على القراء أن نزيث قليلا .. ونعوقف بالعكس طويلا أمام السؤال نفسه ، لأنه ليس سؤالا بريئا كما يبدو .. بل هو يحمل فى طياته إجابات كثيرة ضمنية ، لا يجوز أخذها على أنها مسلمات . فالسؤال يفترض : أن ثمة مشروع محدد للتنوير له مقاييس معروفة ، وأن هذا المشروع سعى أنصاره لتحقيقه ، وأنه فشل .. أى أنه عجز عن تحقيق الأهداف المفروضة له . هذه كلها مسلمات من الممكن مساءلتها هى نفسها عن حقيقتها .. هل هناك حقا مشروع متصل للتنوير ؟ هل هذا المشروع الذى اتخذ اسم التنوير فى مصر هو ذاته المشروع الأوروبى للتنوير ؟ هل كان يهدف فعلا إلى ما يعلنه من أهداف ؟ أو .. ما هى طبيعة مشروع التنوير الحقيقية التى تفسر تاريخه ؟ بغیر الإجابة على هذه الأسئلة لن نستطيع أن نحكم بأن التنوير قد فشل ، وبالتالي لن نستطيع أن نتساءل عن أسباب فشله .

والذى يدفعنى لطرح هذه الأسئلة هو تشكك عميق فى ادعاءات التنوير المصرى عن نفسه ، الادعاء بأن له تاريخ متصل من النضال من أجل الديمقراطية والعقل وتنوير المجتمع والتحديث ومواجهة الخرافة .. وهذا فى حد ذاته مبرر

كاف للترقيف والزيت وإنعام النظر . فابسط فلاح يعرف أنه لا يجوز أن تأخذ تصورات الناس عن أنفسهم أمرا مسلما به .

وثمة مصدر آخر للتشكك .. هو كيف يمكن للتنوير أن يفشل أصلا ؟ التنوير المعروف هو حركة فكرية للنقد العقلاني للواقع .. وهي مهمة لا تنتهي بطبيعتها ، يحكم أن الواقع نفسه متحرك ، فضلا عن عمقه الشاسع .. ومن هنا يمكن القول بأن نقد عقل التنوير الأوربي المميز للقرن الثامن عشر، والذي ما زال مستمرا حتى الآن في أوروبا ، ليس مخرجا عن مبدأ التنوير في حد ذاته ، برغم أنه أصبح يرفض الكثير من مسلمات سلطة العقل التي قام عليها التنوير القديم . مثل هذا النوع من التنوير يمكن دائما .. طالما وُجد على الأرض تنويريون .. وهذا ما يشير تساؤلات إضافية عن أسباب كلام التنويريين عن فشل التنوير بدلا من القيام بالتنوير فعلا .

الترح إذن أن نبدأ سعيًا لفهم مسألة فشل التنوير المثارة بمحاولة الإجابة على السؤال الآتي : ما هو التنوير الذي يعتبر التنويريون المصريون أنه فشل ؟ الإجابة التي يقدمها التنوير هي : هو الفكر العقلاني ، الذي يحوى الديمقراطية والتحديث والنهضة ، ويمثل فشله في تقدم فكر الإسلام السياسي ، السلفية ، الخرافة ، على حسابه .. أى تراجع القيم الأولى لصالح الأخيرة سياسيا واجتماعيا .. على أيدي الإسلام السياسي .

ومن الواضح هنا أن التنوير يتحدث عن نفسه وخصومه من حيث هم سلطة، أو فكر سلطة . وهنا يجب أن نتذكر أن تنويرنا المعاصر لا يدور حديثه فعليا إلا عن السلطة ، لا عن نقد الواقع .. فسواء كتبت أمام قضية العقل أو النظرية التاريخية بدلا من الفقهية ، أو مواجهة مشكلة الحاكمية (تيار القائلين بالحاكمية لله) فلن نجد كلاما للتنوير سوى "كلام من حيث المبدأ" .. أى الدفاع عن هذه الأفكار أو المبادئ بوصفها مفيدة أو صحيحة .. ولكن ليس ممارستها فعليا . وهذا أخيه مهندس يتجه ، بدلا من ممارسة المنتهضة ، إلى عقد الندوات والمؤتمرات

والكتابة في الصحف ونشر الكتب .. لا عن الهندسة ، بل عن أهمية الهندسة ، وعظمة الهندسة ، ودور الهندسة في تقدم المجتمع. وهذا طبعا ليس هندسة ، وإنما هو دين جديد اسمه دين الهندسة ، وصاحبه داعية وليس مهندسا .. وفوق ذلك فهو لم يقدم للناس شيئا ملموسا يقتنعهم بقيمة الهندسة هذه !!

هذا هو حال التوير المصري ، فبدلا من ممارسة حرية العقيدة وتقد الخرافة يتحدث عن أهمية العلمانية .. وبدلا من إعمال العقل في دراسة ظواهر الواقع ، ومنها ظاهرة الإسلام السياسي نفسها ، يتحدث عن أهمية العقل .. وبدلا من ممارسة التحليل التاريخي يجعله مبدأ فقها يتم الدفاع عنه . وبالطبع فإن العقل حين لا يكون فعالية تمارس ، فإنه يصبح صنما يُعبد ، ومخلا للولاء والانتماء .. ويفقد أى طابع نقدي ، أى عقلى ، بالمعنى التويرى للعقل .

والتوير بهذا الشكل لا يخرج عن كونه سلطة .. لأنه يطرح نفسه كمبدأ مقدس .. ولذلك لن يكون من المستغرب أن يصادر باستخدام جميع أسلحة الإرهاب الفكرى ضد خصومه ، لأن المسألة هي حرب : سلطة أمام سلطة ، ومبدأ مقدس أمام مبدأ آخر مقدس . وهكذا نجده يتهم الحاكمين بأنهم أعداء الأديان والأوطان ، مقدسا بذلك الأديان والأوطان ومقدسا نفسه بوصفه المدافع عنها ، بل ويتهمهم (في كتابات صحافة التوير) بالعمالة للسعودية وللولايات المتحدة ، وأحيانا - على استحياء - لإسرائيل . وهنا لا مجال للشعب ، للناس ، في معركة التوير .. فهي معركة نخبة ضد نخبة ، نخبة تدافع عن الله والأخرى تدافع عن الوطن وعن الديمقراطية ... الخ .

ولكن النخبة التويرية تتميز بالصاقها الشديد بالدولة .. فهي في الواقع بهذه الاتهامات إنما تستعدى الدولة على أعدائها ، وتحاول أن تقنعها بخطورتهم .. وتطالب من خلال ذلك بحكم العقل التويرى وبالديمقراطية وبالحرية .. ولكن طبعا ليس بحرية الحاكمين .. فالأصوات التويرية تطالب الدولة بإبعادهم عن وسائل الإعلام ، والحد من تأثير دعايتهم على الناس .. أما ديمقراطية الشعب

فيمكن ببساطة قياس "معزتها" عند التتويرين بقياس رد فعلهم الضئيل جدا على قتل عمال كفر النوار وأسرهم على يد البوليس قبل شهر .

ليست هذه لائحة اتهامات ضد التتوير ، بل هي مجرد تذكرة بوقائع تتيح لنا النفاذ إلى جوهر التتوير المصري . إن التتوير المصري المعروف هو تتوير مرتبط منذ البداية بمسألة " النهضة " ، الوطن ، التقدم ، مفهوما على أنه عمل تقوم به الدولة وينتهي إلى تحديث المجتمع . لقد كان التتوير المصري منذ البداية لسان حال عملية إنشاء الدولة الوطنية الحديثة ، التي وضع بنورها محمد علي منذ قرنين من الزمان . وفي حدود هذا الإطار تقدم التتوير من تحديث التعليم إلى المطالبة بالدستور والديمقراطية ، إلى المطالبة بدولة تدخلية قوية في الحياة الاقتصادية والثقافية ، وهو ما حققته له الدولة الناصرية . وكان أعداء التتوير هم أساليب الحياة والقيم التقليدية وكل ما يعوق عملية تغلغل جهاز الدولة الحديث في مجال بنية المجتمع .. بدوا من التعليم والصحة وليس انتهاء بتنظيم المرور .

ومن هنا نفهم لماذا لم تكن الديمقراطية ولا العقل يثيران قلق التتوير في العهد الناصري .. بل لقد قبل التتوير أن يدعم نشاطات الدولة التدخلية ، بما في ذلك جهودها في مصادرة الحياة السياسية وتأطير الحياة الثقافية بإطار من حديد .

فالإجابة التي نقدمها على سؤال ما هو التتوير المصري .. هي أنه أيديولوجية الدولة الوطنية الحديثة .. وليس ذلك المبدأ الإنساني العقلاني الديمقراطي المجرد كما يدعى ..



وإذا كان التتوير المصري مبدأ عقليا ينطلق من فكرة العقل ليصل إلى تأليه الدولة الوطنية ويقوم دفاعا عنها بتكفير كل أعدائها .. فإن هذا التتوير لم يفشل مطلقا ، بل نجح نجاحا باهرا .. كمجرد تبرير أيديولوجي للدولة التي كانت قيد الإنشاء . ولعل آخر انتصاراته المجيدة هو ذلك التحول الملموس في أيديولوجية الإخوان المسلمين ، الذين أصبحوا يقبلون ، في حدود ، مبدأ عمل المرأة

والاستعانة بالعلم الحديث والحياة الحزبية والانتخابات .. والعمل من داخل إطار النظام .. وهو نجاح لا يُعزى طبعاً إلى التوير وحده ، بل أيضاً لدور أجهزة الأمن ومجمل جهاز الدولة .

وإذا كان الحال كذلك .. فلماذا يتحسر دور التوير ؟ والأهم من ذلك - وهو السؤال الثانى الذى طرحناه - لماذا يتكلم التوير كثيراً عن فشله ؟

إن أزمة التوير المصرى إنما تكمن بالضبط فى نجاحه . فنجاحه يعنى الاستغناء عن خدماته .. لقد أقيمت الدولة الحديثة بالفعل .. والأزهر ، معقل فكر العصر الوسط ، قد تم تحديثه ، والروابط الاجتماعية القديمة قد انحلت .. و"الوطن" أصبح حقيقة واقعة . وفى ظل هذا الوضع أصبح المعلم الجامعى "نقرا" ، وكذلك المثقف التنويرى ، أصبح موظفاً ، لم يعد مطلوباً منه أن يصبح رائداً ولا بطلاً ولا ملهماً . وإذا كانت أحواله تتحدر الآن فإن ذلك بفعل سياسات وطبيعة الدولة الوطنية نفسها . ولذلك فإن المعلم والمثقف الساخط على النظام لا يصبح فى الأغلب الأهم تنويرياً ، وإنما حاكماً .. يطالب بتقويض الدولة الوطنية ، ويرفع السلاح ضد التنويرى . يطلب السلطة التى سبق للمثقف التنويرى أن طالب بها: يحفره الشعور بالظلم الناتج عن إحساس بالتفوق باعتباره معلماً فى بلد تزيد فيه نسبة الأمية على نصف عدد السكان .

إن كلام مثقف التنوير الآن عن فشل التنوير إنما يشير إلى محاولته الأخيرة للبقاء فى الساحة .. فى وضع انتقالي .. من مرحلة تأسيس الدولة الوطنية إلى مرحلة إعادة إدماجها سياسياً واقتصادياً فى العالم الرأسمالى . فالكلام فى مشكلة التنوير يفيد تحقيق قدر من الانفصال الجزئى عن الدولة الوطنية ، بادعاء أن مشروعه يختلف شيئاً ما عن الوضع القائم .. لأنه يغير هذا التمييز الجزئى لا يصبح له أى دور أياً كان .. ففى إطار التحولات الجارية ما زال مطلوباً من مثقف التنوير أن يقدم الغطاء الشرعى الأيديولوجى ، الغطاء الوطنى (العلمانى الديمقراطى العقلانى) لعملية مواجهة الإسلام السياسى المسلح ،

وغير المسلح أيضا في بعض الأحيان ، ليمتص جزءا من السخط في "معارضة شرعية" في إطار الدولة الوطنية ذاتها ، ولتتيح للدولة ، من خلال المواجهات الفكرية الضئيلة التي يقوم بها ، أن تتدخل كحكم بين الطرفين ، وتنهض على قلميها كسيد أعلى . لذلك يطالب التنوير بدولة قوية ، بالقضاء على النظام العشوائي ، وبالوحدة الوطنية .

وليس هذا الوضع انتقاليا من وجهة نظر السلطة فحسب ، ولكن أيضا من وجهة نظر التنوير .. فمن خلال هذا الضجيج العالي حول مسألة الإسلامية/الوطنية تجرى شيئا فشيئا عمليات تأهيل الاقتصاد المحلي لدخول المنافسة العالمية ، وتنشأ الشركات المحلية والمشاركة والأجنبية الجديدة ، وتمتد السياحة ، ويجد المعلمون فرص عمل جديدة . ولذلك يسعى الجميع ، إسلاميون ووطنيون ، للحصول لأنفسهم ولأبنائهم على فرص تعلم اللغات الأجنبية ، للانخراط بنشاط في الأوضاع الجديدة التي لم يكمل بناؤها بعد .

إن المشكلة الأخطر التي تواجه التنوير هي إمكانية أن يحمل الإخوان المسلمون محله كخادم أيديولوجي للنظام ، يمتاز على التنوير بقدرته على الرد على أعداء الدولة الوطنية الذين يحملون السلاح من داخل مبدأهم ذاته ، وبالتالي القدرة على دعم شرعية النظام في مواجهة ضحاياه بالذات ، المهمشين الذين يعيشون على هامش المجتمع ويتمردون باسم الإسلام .

إن فكرة فشل التنوير هي من جهة تعبير عن مشكلة استغناء الدولة عن خدمات التنويريين ، وهي في ذات الوقت المحاولة الأخيرة لإقناع الدولة بعبئ التنوير (واضح أن هذه المحاولة قد حققت نجاحا كبيرا منذ زمن كتابة هذا المقال - ملاحظة هذه الطبعة) ، لأن فشله يعني في كتابات التنويريين العودة إلى ظلام العصور الوسطى وتهديد الدولة .. ومعنى آخر .. إقناع الدولة بأن من واجبها ومصلحتها أن تتدخل لإنقاذ التنوير من الفشل ، وهو ما تقوم به جزئيا على أية حال .

ولكن التنوير طبعا لا يفهم فشله على هذا النحو .. لذلك يلجأ إلى الأساطير (ويلجأ أيضا إلى اتهام الدولة والمجتمع والسعودية بأنهم مسؤولون عن فشله) . وأهم هذه الأساطير أسطورة التقدير الذاتي .. تلك الفكرة التي تقول بأن التنوير قد فشل لأنه كان توفيقيا وليس جذريا .. أى إلقاء اللوم على التنوير الماضى ، الذى كان فى الواقع أقل توفيقية وأكثر شجاعة بكثير ، بحكم لعبه الدور الإيجابى ما . إن التنوير المعاصر الذى يتهم ماضيه بالتوفيقية لم يستطع أن يطبع تراث ماضيه هذا كاملا .. فاختار وانتقى واستبعد كثيرا بأكملها ، ثم نشر ما نشره (فى سلسلة المواجهة) مخدوفا منه فقرات ومقاطع وحمل لم يعد هو ذاته يبرز على ترديدها ولو على لسان الموتى ! إن التنوير الحالى يقدم تنازلات تصل إلى اتهام خصومه بأنهم غير توفيقيين ، إذ يقدم نفسه الآن بوصفه صاحب التفسير الصحيح للدين ، الذى يطوى على التسامح ويسمح بالعقل والوطنية ويتفق مع حاجات التقدم .. ويصل من التبعج فى ذلك ، لا إلى اتهام مخالفيه (الحاكميين) بأنهم أعداء العقل فحسب ، بل الدين أيضا ، فيلبس العمامة ويفتى فى الدين ، ويصف هؤلاء الخصوم بـ "المتأملين" !!

ولكن يجب أن يكون مفهوما أن التنوير المعاصر حين يلجأ لهذه التفسيرات لا يتعدى عاملا ، بل يقدم فحسب دليلا إضافيا على عجزه عن الرؤية ، عن الخروج عن ألق الدولة الوطنية والتحديث من أعلى .. والحال أنه لا يوجد تيار فكرى/ سياسى يمكنه أن يرى إلا عن طريق "رؤية عمياء" ، رؤية لا ترى ذاتها .. لى كبدل شيئا آخر .. وهذه الرؤية العمياء هى فى الواقع الوسيلة الوحيدة لإطالة زمن الاحتضار .

إن التنوير الوحيد الممكن الآن هو ذلك الذى يقوم على نقد هذا التنوير ، ويستطيع أن يخرج من معسكر السلطة ، ويرفض النزعة النخبوية التى تمثل فى تقليد النخبة التويرية لنفسها عن طريق تقليد العقل ، لتبرر حكما هو فى التحليل الأخير استبدادى وقمعى . ثمة حاجة ملحة إلى تنوير متواضع ، "ينحنى"

من "عليائه" إلى الواقع الاجتماعي ، ويتعلم منه ، لا يدعى القيادة الحكيمة ولا يحتكر العقل ، ولا يتكلم باسم كيانات عليا : الوطن والشعب والنهضة .. ليبحث عن العقل في الممارسة الاجتماعية الواقعية في أبسط أشكالها .. ويكتشف نفسه من خلالها ، باعتباره مجرد جزء من هذا الواقع العريض .

إن التنوير الحديث لن يكون تنويرا واحدا .. بل مائة ألف تنوير ، تنطلق من شتى المواضع المتباينة في المجتمع ، من الجزئي والواقعي والملموس ، ومن خلال ذلك يتحرر التنوير من الارتباط المطلق بالدولة ، وبالتالي من إشكالية "العلاقة بين المثقف والسلطة" التي هي إحدى الإشكاليات الأساسية للتنوير المتحجر المختصر .



الوداع الأخير للحرس القديم

أزمة الإنتليجنسيا المصرية وأيديولوجيات الهوية ^(١)

على أزمة الانحطاط يكثر الحديث عن المبادئ العظيمة-

برتولد برخت

مستخل

ربما مرت ثلاثة عقود أو أكثر قليلا منذ بدأت شكوى قطاعات من المثقفين من انهيار الثقافة ، وأزمة المثقفين ، وخصوصا أزمة علاقتهم بالسلطة . غير أن الأزمة لم تقتصر على المثقفين وإنما شملت مجمل الإنتليجنسيا المصرية ^(٢) التي

(١) ألقيد بالإنتليجنسيا هنا ، كما في الدراسات السابقة ، مجمل المعلمين الذين يؤهلهم تعليمهم لتلقى الثقافة المكتوبة وممارسة أعمال ذهنية أكثر منها يدوية ، مثل المواطنين وأصحاب المهن الحرة كالمحامين والمهندسين والمدرسين والأطباء ، بالإضافة إلى الإعلاميين والكتاب والشعراء ... الخ . راجع أيضاً : عادل العمري ، وضع الإنتليجنسيا في البناء الاجتماعي المصري الحديث ، المنشور في : الكتابة الأخرى ، العدد ١٢-١٣ ، فبراير ١٩٩٦ ، ص ٢٧ وما بعدها .

(٢) كانت المسودة الأولى لهذا المقال محاولة لتشريح الاسوأنتيجية السياسية لأيديولوجية الحاكمية ، وقصورات الإنتليجنسيا العلمانية في مواجهتها ، في سياق أزمة نصر حامد أبو زيد . ولكن مع مزيد من عمليات إعادة الكتابة ، وفي ضوء الإجهاد السريع الذي أصاب الفريقين ، الحاكمي والعلماني الوطني ، وانتهاء للحركة الأيديولوجية الحقيقية ، تحول الموضوع تدريجياً ليصبح بحثاً في مجمل أزمة أيديولوجيات الهوية التي تبتتها الإنتليجنسيا المصرية ، كتطوير للتحليل الذي سبق أن قلمته في مقال المنشور في عدد سابق من "الكتابة الأخرى" (المقال الأول في هذا الكتاب) ، والتحليل الذي قلمته = لأيديولوجية

عانت في ذات الفترة من بطالة واسعة ، وأجور متسارعة الاضمحلال ، وتدهور عام في المكانة الاجتماعية ، واتساع التمايزات داخلها في الدخول .. وهي مجموعة التغيرات التي أدت إلى ما أسماه مثقفو الدولة الوطنية أزمة الانتماء .

فقد وجدت الإنتليجنسيا نفسها في عالم غريب عنها ، معادٍ لها ، تتوالى الضربات عليها من كل صوب . والأكثر من ذلك أنها وجدت أسلحتها التقليدية قد صدلت وفقدت فاعليتها : فصيحاتها تنهب أدراج الرياح ، وقناعاتها وأفكارها لا يُعتمد بها (وهو ما سُمي أزمة الثقافة أو مشكلة المثقف والسلطة) . لقد مضى ذلك العالم القديم الجميل حين كانت الإنتليجنسيا تقود الحركة الوطنية، وتسقط بحجرتها الحكومات وتحرج الأنظمة وتحشد الجماهير ويتبناها النظام (الناصرى) ، الذى قام هو ذاته على أكاف الإنتليجنسيا العسكرية ، وكمحصلة للتعريض طويل المدى للإنتليجنسيا المدنية الذى أسقط فى النهاية النظام الملكى .

الآن يخطت صوت الإنتليجنسيا الوطنية ، ويرتفع بالمقابل صوت قطاع آخر ، هو الإنتليجنسيا الإسلامية ، التى يساند لها جناحها العسكرى ، والتى كما ستوضح لاحقاً تتحرك فى التحليل الأخير نحو حقيقتها ، على يد النظام الحالى ، أو أى نظام إسلامى قادم .

نحن نشهد أفول عهد بأكمله ، عهد شهد ارتفاع صوت أيديولوجيات الهوية، التى دعمتها أصدااء الصراع الأيديولوجى بين موسكو وواشنطن ، وتجمست فى أيديولوجية الهوية الوطنية .. أيديولوجية بناء الأمة بالدولة ، التى دعمت فكرة الإنتليجنسيا عموماً ، وقطاع المثقفين خصوصاً عن عظمتهما ، ودورهم القيادى ، وصنعهما للحضارة ، وبالتالى دور الكلمة ، والتعليم ، والفكرة ، فى بناء النظام السياسى والاجتماعى ، وبالتالى ضرورة حمايتهما وضرورة تكفير

الحاكمية فى كتاب "مسيد قطب والأصولية الإسلامية" (دار طيبة ، القاهرة ١٩٩٥)، واللذان ضمرت نحوهما دائماً بأنهما غير مكتملين بشكل غير مريح .

"الأفكار الخطيرة" أو "الأفكار الملهمة" أو "الناخرة" . ليست الأيديولوجيا التكفيرية الحاكمة - كما سيحاول هذا المقال أن يبرهن - سوى امتداد - ونفسى فى ذات الوقت - للأيديولوجيا الوطنية المقدمة ، وليس لها ، آجلا أو عاجلا ، من مستقبل .

تلك هى الفرضية العامة التى يحول هذا المقال أن يبرهن عليها ، وأن يضع بعض خطوطها العريضة ، آملا أن يقبل القراء أن يسهموا فيها ، إثراء وتعديلا ونقدا ، لأنهم هم - من واقع غيرتهم الحية ، قبل ثقافتهم أو معها - الأقدر والأكثر إحاطة بمختلف جوانب الأزمة التى تخصهم هم .

أطمح أيضا أن يقبل القراء غير المتخصصين فى العلوم الاجتماعية أن يتحملوا جفاف الجزء النظرى الأول ، الذى ضمرت أنه ضرورى جدا كمدخل لفهم أزمة الهوية فى إطار اجتماعى أعم .

أولاً : مفهوم الإنتليجنسيا

يتطلب هذا الطرح الذى يربط بين أزمة أيديولوجيات الهوية وأزمة الإنتليجنسيا المصرية كفتة اجتماعية إيضاحا لمسألة علاقة الإنتليجنسيا بعملية إنتاج الأيديولوجيا ، وخصوصا علاقة وضعها الاجتماعى بهذه العملية ، خصوصا فى ظل انتشار الفكرة الشائعة فى عديد من مدارس علم الاجتماع ، التى تنسب للإنتليجنسيا عموما محض دور وظيفى تابع ، وللمثقفين خصوصا دورا لا يتعدى مجرد "التعبير" عن المصالح والطبقات الاجتماعية الأكثر ثقلًا وأهمية : كبار الملاك، البرجوازية ، أو البروليتاريا .

(أ) وبالطبع فإن الإنتليجنسيا ، وإن كانت تحتكر إنتاج الأيديولوجيا بكل جوانبها ، بما فيها مدخلاتها العلمية ، وتدير جهاز الدولة ، وتشرف عموما على الآلة السياسية - الاجتماعية ، فإنها ليست حرة تماما فى أداء هذا الأدوار لأسباب متعددة ، منها :

١- أن إنتاج الأيديولوجيا ، مثل كل إنتاج بشري ، هو إنتاج اجتماعي ، ومن ثم يخضع للآليات العامة للإنتاج في أي مجتمع معني ، ومحدداته المادية . وهو كذلك لا ينتج منه منتج بحد ذاته بمجرد وعيهم ولا بمحض قدراتهم العقلية ، فهم لا يستطيعون تحديد الأطر العامة لإنتاج الأيديولوجيا في المجتمع .. لأن تحديداتها يسهم فيه المجتمع بأكمله ، ليس فقط من حيث المحددات الاجتماعية - الاقتصادية ولكن حتى من حيث الأعراف والتقاليد والوضع العام للمعرفة عموما وفي كل فرع على حدة ، وعلاقات التشابك بين هذه الفروع . فالنتاج الواعي الاجتماعي مسألة أكثر تعقيدا من أن يحددها وعي المتجين .

٢- أن الأيديولوجيا ذاتها ، باعتبارها تصورا عاما للكون وللمجتمع وللتاريخ لابد وأن تقدم منظورا يشمل جميع الأسس المنظورة للبنية الاجتماعية ، حتى ولو برفض بعضها .. وبالتالي فليها أن تتفاعل - قبلها ورفضها - مع مجمل الأفكار التي تنتجها طبقات وشرائح المجتمع ، من أسفل ومن خلال المؤسسات .

٣- أن الإنتاج الأيديولوجي ، مثل كل إنتاج ، عبارة عن عملية تكرارية ، عملية إعادة إنتاج ، ترديدا وشرحا وتطبيقا وتطويرا ، الخ ... وبالتالي تمر بالدورة الكاملة لإعادة الإنتاج : الإنتاج والتوزيع والتبادل والاستهلاك . وهذه المراحل الثلاث الأخيرة تخضع لآليات تخرج عن سيطرة الإنتاج جنسيا ، منعا وحظرا ، بالرقابة السياسية وأدواتها القانونية ، وتأويلا وإعادة قراءة ، وبذا وتجاهلا .

٤- أن الإنتاج جنسيا ذاتها ليست كتلة واحدة ، ولا متحدة المصالح (إلا من جانب واحد) ، بحكم تخصصاتها المتباينة ، وحظوظها المختلفة في سوق العمل ، واحتكاك أقسامها بطبقات وشرائح اجتماعية مختلفة تشكل بيئات أيديولوجية على درجة من التباين شامعة ، فضلا عن الأنظمة الهرمية التي تنتج قطاعات عديدة منها فيها .. فبعد ذلك كله ربطها بالواقع الاجتماعي في تناقضاته وبشتت وحدتها ووحدة تصوراتها .



(ب) غير أن هذه الروابط التي تقيد الإنتاج جنسيا في عملية إنتاج الأيديولوجيا - وكذا في إدارة مؤسسات المجتمع - لا تعنى أنها تقوم بهذه الأدوار حسب الطلب ولا بأوامر مباشرة من أى طبقة اجتماعية ، ولا بتجرد منقطع الصلة بوضعها الاجتماعي ومصالحها ، حيث :

١- أن إنتاج الأيديولوجيا ليس إنتاجا غنيا ، لأن الأيديولوجيا مفتوحة من أحد نواحيها على اللاتهاى والمطلق ، ومن ثم فإنه حتى في حالة الإنتاج الأيديولوجى المأجور ، مثل الموظفين الأيديولوجيين للمؤسسات السياسية أو الحزبية ، يكون في إمكان المنتج ، بل هو مضطر ربما ، للتدخل في تحديد منظور الدواعي عن المؤسسة وتدعيمه بأفكار متجددة ، من خارج المؤسسة ، ومواجهة المستجدات بتعديلات متتالية . ومعنى آخر أن منظوراته ومصالحه تدخل حتى في إطار التعبير عن مصالح مختلفة تماما . هذا كله فضلا عن اعتماد المنتج الأيديولوجى إلى حد كبير على مجموعات المنتجين المستقلين ، الذين يقومون بعملهم بشكل جزئى ويقدمون بإنتاجهم للجمهور عموما ، باسمهم الشخصى .

٢- بضاعف أيضا من هذا الاستقلال أنه لا توجد رابطة مسببة مباشرة بين المستويات الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية في التشكيلة الاقتصادية - الاجتماعية . فالسياسة مثلا لا تنشق من محض المصالح الاقتصادية السائدة ، والمحددات الأيديولوجية السائدة فحسب ، ولكنها في تكيفها المعقد مع هذه المصالح والمحددات تظل تستند إلى مستوى مستقل في البنية الاجتماعية ، هو مستوى إدارة شئون الجماعة السياسية بما هي جماعة اجتماعية ، أى مجمل علاقات السلطة بها . كذلك فإن الأيديولوجيا لا تشكل انعكاسا ولا توفيقا بسيطا للمصالح الاقتصادية والسياسية السائدة ، ولكنها تحقق وظيفة كهذه من خلال امتدادها إلى مستوى مستقل ، هو المستوى المعرفى (بأوسع معنى للكلمة) للجماعة البشرية ... الأمر الذى يعنى أن احتكار الإنتاج في هذا الموقع المستقل يمنح قدرًا من السلطة المستقلة في إطار مجمل التشكيلة الاقتصادية - الاجتماعية .

٣- كذلك فإن الأيديولوجيا ليست مجرد أداة للحكم مفاصل المجتمع المتناحر ومنحه مظهر الوحدة ، وذلك لسيين .. أولهما أنها لا تستقل بأداء هذا الدور ، لأن المستوى السياسى ، بل والاقتصادى ذاته ، لهما جوانبهما التى تمنح إمكانية التغطية على الصراعات الاجتماعية وخلق مصالح مشتركة بين الطبقات المتناحرة . فعمال الشركة الناجحة يستفيدون من نجاحها بأشكال عديدة ، وازدهار دورة رأس المال يشكل أنسب الظروف لنجاح التنظيمات النقابية فى تحقيق أهدافها الاقتصادية ، والمستغلين يستفيدون من النصر فى الحروب الخارجية ، والحروب الأهلية يعانى منها الطرف المنتصر والمهزوم بدرجات متفاوتة . وثالثى الأسباب أن الانقسامات الاجتماعية الجوهرية تنعكس بشئى الأشكال على الإنتاج الأيديولوجى . فلا يوجد مجتمع له أيديولوجية واحدة أو تفسير واحد لأى من أيديولوجياته ، وصراع الخطابات الأيديولوجية ظاهرة دائمة حتى ولو كانت تدور حول محاور مشتركة .



(ج) ومن هنا فإن نجاح إدماج الإنتليجنسيا فى إطار النظام الاجتماعى - الاقتصادى والسياسى ، أو علم نجاحه ، يحتل أهمية خاصة فى توجيه عملية إنتاج الأيديولوجيا . وبخصوص هذه النقطة سوف يقتصر التحليل على المجتمع الرأسمالى الحديث ، الذى هو محل اهتمامنا المباشر .

١- يمنح هذا النظام فى حالة نجاحه فى إدماج الإنتليجنسيا - المرتبط طبعا بتماسك مجمل التشكيلة الاقتصادية - الاجتماعية - الموقع الاجتماعى الملائم لها ثامنا لإنتاج متطلباته الأيديولوجية ، وذلك بطريقتين متباينتين :

أولاهما نظام الوظيفة العامة فى الجيش والقطاعات المدنية . فالموظف العام يدير جهازا لا شخصى متجرد ، يتحرك بأوراق رسمية يمكن أن يتقدم بها - نظريا - أى فرد من الأفراد ، فيحقق بهذا العدد الكبير من الأوراق خدمة ما يسمى "الصالح العام" وصيانة المجتمع . وهو يتمنى إلى جهاز مستقل ، لا يحكمه

البرجوازيون بشكل مباشر ، ولا يتقاضى أجره من أى طبقة بعينها ، ولا من فرد بعينه . وإذا قام الجهاز بخدمة مصالح خاصة بعينها فإن هذا يسمى "فسادا" .. من المفترض أنه لا يتمنى إلى "طبيعة النظام" . من هنا يتمثل موظف الدولة بشكل طبيعي العديد من مقولات الأيديولوجيا الليبرالية - العمود الفقري للأيديولوجيا الرأسمالية : المساواة ، الانضباط ، العقلانية ، الترشيح ، الصالح العام ، الفرد .. وكذلك الوطن : الوحدة الاقتصادية - السياسية - الأيديولوجية المفترضة التى تبرر وتكرس وتنتمى إلى وتتج عن جهاز الدولة ذاته .

ومقابلته هناك زميله رجل المهن الحرة ، بما فى ذلك المثقف المستقل ، فهو يمثل بحكم آلية نشاطه ، كنوع من البرجوازي الصغير صاحب المشروع الخاص ، نموذج لفكرة الحرية ، والكفاءة ، والمنافسة الحرة التى تحسمها هذه الكفاءة ، والفائدة التى يجتنيها المجتمع من المنافسة المبنية على الكفاءة ... وبصفة خاصة "لجود المجتمع" من الفنانين والكتاب والعلماء ورجال السياسة وغيرهم ، الذين يلعبون بمحض وضعهم داخل الآلة الاجتماعية دورا كبيرا فى الإقناع بهذا النموذج وصياغته أيضا .

وهكذا نجد هذا الأزواج الليبرالي الجوهرى : العقلانية والرشد والانضباط/ الحرية والمنافسة والكفاءة ، متمثلين فى الإنجليزيسيا ، لينتج أيديولوجيا المساواة أمام القانون سياسيا (حقوق الأقراع والرشيع) ، وفكريا (حقوق التعبير والتظاهر) والاقتصاديا (حق الملكية) ، وإجمالا .. فكرة الفرد الحديث التى هى أبعد ما تكون عن البساطة .

٢- وبالمقابل هناك الحالة التى يعجز فيها النظام عن امتصاص الإنجليزيسيا بفعل أزماته ، فيدفع بقطاعات واسعة منها إلى البطالة ويخفض أجورها بفعل سياسة انكماشية تقلل من تضخم جهاز الدولة والمزبذبات وتقلل من الطلب على خدمات أصحاب المهن الحرة ودخولهم ، ويخترق "الفساد" جهاز الدولة أكثر فأكثر وتتضح الحدود الضيقة لرشد النظام وحرية أفراده على حد سواء ، ويغيب الهدف

الأيدولوجي الليبرالي ذاته تحت وطأة الأزمة ، وتتعرض الأيدولوجيات المضادة لتقرب من قلب الإنتليجنسيا بدلا من وضعها القديم على هامشها .

وبقدر التفكك الاجتماعي (بصفة عامة) ، وخصوصا بقدر وجود خلل مزمن في البنية الاجتماعية ، وبقدر ما يؤدي هذا كله إلى إضعاف الطبقات المسودة وابتعادها عن مركز الفعل السياسي ، بقدر ما تجد الإنتليجنسيا نفسها مستقلة أكثر فأكثر ، لتضع نفسها في بؤرة الأحداث ، فتمارس وظيفة "التعبير" عن المجتمع ، لصالحها هذه المرة ، وتدعي أنها "تحمي" من نفسه أولا .. وترفع شعارات أيدولوجية مجردة ، صناعتها الأثيرة ، باعتبارها طريق الخلاص العام ، وتحت أو تحاول أن تجبر الجميع على "الإيمان" بالفكرة طريقا للسلطة .

غير أن أيما من الحالتين تمثلان نماذج ، وليس الحالة الواقعية للإنتليجنسيا وأيدولوجيتها . فاجتمع بركيه المعقد ، وتفاوت مسعوياته ومصالحه وقطاعاته الاقتصادية والسياسية ، يشتت وحدة الإنتليجنسيا كما مر بنا ، وبالتالي يتيح الفرصة للتناقض بين الحالتين أن يبقى حيا على الدوام . ومن هنا يمكن القول بأن ثمة ثلاثة أساليب أيدولوجية داخل أوساط الإنتليجنسيا الحديثة ، يمكن تسميتها ووصفها مبدئيا على النحو التالي :

أ - الميل التنسيقي : وهو الميل الذي ترى فيه الإنتليجنسيا نفسها ودورها كمنسق وأيدولوجي عام للنظام الاجتماعي ، وكحكم عادل بين المصالح المتضاربة في إطار الأيدولوجيا الليبرالية الرأسمالية ، وفقا لمشيئة "ممثل الشعب" ، ولكن أيضا بناء على "نصائحها" و "خبرتها" التي تتعدد وتفاوت ، في اتجاه محافظ أو إصلاحى ، وفقا للمواقع المختلفة التي تحتلها داخل الجهاز الاجتماعي ، وتقبل بتراجع الأيدولوجيا إلى الموقع التالي للسياسة . وتتخذ الإصلاحات صبغة عملية ، وفقا للمشكلات التي تظهر من واقع الممارسة ، ممارسة جهاز الدولة أو ممارسة المهنة .. وتطالب الإنتليجنسيا بتصيب أكبر من الكمكة من خلال دورها في دعم النظام الاجتماعي وترايد قائلها .

ب - الميل الانعزالي : وهو الميل الذى ترى فيه الإنتليجنسيا نفسها حاملة الحقيقة ، الحقيقة التى لا تتبع فى وعيها المباشر من النظام الاجتماعى ومشكلاته ، وإنما من رفض مجمل هذا النظام بآطرافه وصراعاته ، والانفتاح بالمقابل على عالم الفكرة فى حد ذاتها ، بوصفه العالم الحقيقى الذى يدان المجتمع فى نظرها لعدم تمثله له ، فتخرج الحقيقة عن المجتمع ، وتقف على هامشه ، ويحتل أصحاب هذه الحقيقة موقع "المفرج" ، أى الموقع المشالى فى الفكرة التقليدية عن قلب الإنتليجنسيا: المثقفين - باعتبار أن الإنتليجنسيا تتميز بتخصصها فى العمل الذهنى - موقع القاضى القيمى والمعرفى للمجتمع ، ضميره الحى ، عقله المفكر .. فى ارتباط وثيق بالمطلق واللانهالى . ومن الأمثلة الواضحة لهذا الميل الأيديولوجى النزعة الرومانتيكية الأدبية ، والجماعات الدينية المغلقة ، ولبشة فى زمنه . ويمثل هذا الميل الرغبة القصوى فى التمرد ، ورفض الاسراج فى سوق العمل والألكار على حد سواء ، ورفع الأيديولوجيا إلى مرتبة المطلق غير المشروط ، الذى لا تحكم فيه ولا تشوهه عمليات التبادل والتوزيع والاستهلاك ، وإنما يؤسس تنظيم داخلى صارم للجماعة وأفكارها .

ج - الميل المهيمنى : وهو الميل الذى ترى فيه الإنتليجنسيا نفسها المهيمن الأسمى أو الوحيد عن المجتمع ، وتطالب بالسلطة انطلاقا من رفض النظام على أساس عدم تمثيله عن الحق أو صالح المجتمع ، اللذان يتمثلان بالضبط فى سيادة أيديولوجيتها . وتنظم حركة أيديولوجية / سياسية وفقا للفكرة الإنتليجنسوية ، التى تستند لتصورها الخاص ، ذى الطابع المجرد المحض ، فى بناء تصور سياسى / أيديولوجى متكامل من حيث المبدأ ، ومفرغ من الداخل .. ومن خلاله تصبح الإنتليجنسيا ، باعتبارها المنوط بها حمل الفكرة ، سيادة المجتمع .. ذلك المجتمع الذى يصبح حقيرا فى نظرها بالضرورة : فحتى إذا طالبت بالسيادة باسم الشعب ، فإنها تظل تكن الاحقار لكل قسم من أقسام هذا الشعب على حدة .. ليقتصر "الشعب" واقعا على حَمَلَة الفكرة المجردة .

وميلنيا ، يمكن لأي فكرة مجردة أن تصلح مرتكزا لثقل هذا التوجه ، سواء كانت حكم الله أو حكم الشعب أو حكم العقل . ولكن في جميع الأحوال يحدث دمج مزدوج بين الأيديولوجيا والسياسة .. فالفكرة تصبح خادما لمهدف الوصول للسلطة ، في ذات الوقت الذي تتم فيه المطالبة بالسلطة باسم الفكرة ، التي تقدم بوصفها أعلى من السلطة السياسية وهدف الحركة السياسية المعلن ، ومسير المطالبة بالحكم . ويختفى الفاصل إذن بين المستويين السياسي والأيديولوجي ، وتظهر الحركة الثورية أو الإصلاحية الملتهبة . فالأيديولوجيا لا تصبح إدارية ، كما في الحالة الأولى ، ولا فكرية ، كما في الحالة الثانية ، وإنما أيديولوجية .. أي تجري أدلة الأيديولوجيا ذاتها ^(٣) .

وليس ثمة ما يدعو إلى القول بأن أيما من هذا الهول أكثر إنتاجا فكريا من المبلين الآخرين ولا أنه يؤسسهما ، فجميعها تنتج أفكارها في حقب مختلفة ، وتتفاعل سوية وتزاحم فوق بعضها ، في ذلك المستوى الخاص من مستويات الهبة الاجتماعية .. المستوى المعرفي .

ثانيا : وضعية الإنتليجنسيا المصرية ^(٤)

يمثل الإنتاج الأيديولوجي الرئيسي للإنتليجنسيا المصرية في فكرة "الهوية" .. الوطنية أولا ثم الإسلامية ، فالبؤرة الرئيسية التي تمحورت حولها شعارات النهضة والتحرر والتقدم ، الخ ، كانت فكرة الهوية الخاصة والدفاع عنها وتطويرها (في حين ميزت فكرة "العقل" مسار الإنتليجنسيا الأوربية) . وسوف نرجع تحليل هذه

(٣) حول التمييز بين الاستخدام الأيديولوجي للفكر والاستخدام الأيديولوجي للأيديولوجيا راجع : عادل العمري ، تحليل علم للحركة الشيوعية المصرية ، كتاب الراية العربية (كتاب غير دوري) ، العدد الرابع ، يناير ١٩٩٥ ، ص ٣٤ .

(٤) أثرت استخدام كلمة "وضعية" لوصف الوضع بدلا من كلمة "خصوصية" المتداولة بشكل مزعج ، والتي تقتصر للوضوح وتؤدي وظائف أيديولوجية ورواقية لخدمة أيديولوجيات الهوية على اختلافها .

الفكرة بفرعها إلى القسم الرابع من هذه الدراسة ، أما ما يهتما هنا ، فهو دراسة
عوامل الظروف الاجتماعية - بالمعنى الواسع - التي أدت إلى احتلال فكرة الهوية
موقعا محوريا في الخطاب الأيديولوجي المصري لمدة طويلة ، وهي الظروف التي
يمكن تلخيصها في ارتباط الإئتليجنسيا القوي بجهاز الدولة الحديثة ، وعدم قدرة
الطبقات المالكة على استخدام الأيديولوجية الوطنية بفعالية ، وعدم قدرة النظام
الاجتماعي والسياسي على استيعاب الإئتليجنسيا في لحظات عديدة . ويمكن
تفصيل خطوطها العريضة على الوجه الآتي :

١ - أنشئت الدولة الحديثة في مصر منذ البداية كمشروع للطبقة العسكرية
المالكة في سعيها للاحتفاظ بسيطرتها على البلاد في مواجهة القوى الاستعمارية
الأوروبية الرأسمالية الحديثة . وتطلب تحقيق هذا الهدف إنشاء جيش حديث ،
وبالتالي إدارة مدنية حديثة على النموذج الأوروبي ، وبالإلتباس من البلدان
الأوروبية ، على حساب مجمل المجتمع التقليدي القائم ، بقراه وطوائفه الحرفية
والتجارية ، الذي دفع مجمل فاتورة الإصلاح عن طريق "نظام جباية" صارم ،
وعن طريق "ضريبة الدم" التي تمثلت في تجنيد عدد كبير من السكان ، متقنين ،
والتزامهم من بيتهم التقليدية ودمجهم وإعادة تشكيلهم في نظام عسكري صارم
ليشغلوا مناصب الإئتليجنسيا العسكرية والمدنية الدنيا ، كنوع من التجنيد
الإجباري غير محدد المدة ، على أساس أنهم "عيد الباشا" (٥) . ومن خلال هذه
"المهودة" مُنح هؤلاء "العيد" سلطات هائلة على "الرعية الجاهلة" التي كان يجري
تجنيدهم في الجيش والصناعة ، وعلى تلك القيمة في الريف ، لتحقيق بناء الدولة
الحديثة ، وتوجيه الموارد بما يفي بهذا الغرض ..

وهكذا تكونت الإئتليجنسيا الحديثة للمرة الأولى في مصر "كإنكشارية"

(٥) لم تكن النظارات (أي الوزلات فيما بعد) التي أنشئت آنذاك سوى قروع للجيش ، بما
في ذلك ، بل وعلى رأسها ، إدارة التعليم ، الذي كان يجري وفق الضباط عسكري صارم
في "منارس - معسكرات" .

حديثه ، تضرب بسيف الباشا وتأكل من يته - دولته - وزاد من انفصال هذه الفئة اتساع الهوة بين الجهاز الجديد والمجتمع التقليدي ، بين صفوة متعلمة في أوروبا أو على أيدي الأوربيين وبين مستقع الأمية والجهل الواسع ، بين النظام القانوني الحديث والمفاهيم الحديثة التي تسير عملها ، وبين الأعراف والتقاليد المختلفة تماماً. كان عليها على وجه الإجمال أن تكون وسيطا بين الحاكم و"الرعية" - لم يكن مفهوم "الشعب" قد ظهر آنذاك - وكانت لغتها هي اللغة العربية التي تشدو بها حتى الآن ، لا هي التركية لغة الطبقة المالكة / الحاكمة ولا لغة "الشعب" .

لم تعد هذه الفئة تنتمي إلى "الشعب" لو الحكم ، أو بالأدق أصبحت تنتمي لهما معا .. وتنتمي انتماء مؤكدا لجهاز الدولة الحديث ، فشغلها - لعل ذلك منذ البداية نفسها - قضية علاقة الحاكم بالحكوم ، والدولة "بالشعب" ، أى حملت بذرة السياسة باعتبارها المشكلة الرئيسية ، ليس بوصفها قضية "العقل" كما قالت الإنجليزيسيا الأوربية ، ولكن بوصفها قضية حضارية ، قضية الهوة الواسعة بين الحاكم والحكوم . غير أن الإنجليزيسيا الحديثة لم تكن آنذاك قد امتلكت أبديولوجيتها بعد ، ولم تكن الدولة الحديثة قد قطعت شوطا بعيدا في التغافل بآليات السلطة في النسيج الاجتماعي ككل ، بل وجرى تسريح قسم كبير منها في نهاية عهد محمد علي وخلفيه ، ليماد إنشاؤها في عهد إسماعيل باشا (الخليوي).

كانت الثورة العربية البروفة الأولى لتمرده الإنجليزيسيا الحديثة ، فالضباط المصريون الذين ثاروا لسوء معاملتهم على أيدي الأتراك وعدم تلقيهم لأجورهم سرعان ما أدركوا أن بإمكانهم دمج مطالبهم مع مطالب الفئات والطبقات الاجتماعية العديدة الأخرى التي أضارتهما الأزمة المالية ، ليتبلور ذلك الشعار ، الذي لم يكن أكثر من تكتيك ميامي آنذاك ، "مصر للمصريين" ، فصاروا قادة ثورة وطنية ، ملتزمة مع ذلك في شعاراتها وأهدافها .

ومرة أخرى عام ١٩١٩ ، أتيح للإتليجنسيا ، الحقوق المدنية هذا المرة ، أن تقوم شعبا من "طلاب القوات" أساسا ، وتحشروه في قمقم الشعارات الوطنية التي كانت قد تبلورت بشكل محافظ ونسقى على يد أحمد لطفى السيد وحزب الأمة من جهة ، وبشكل شبه إسلامي "راديكالي" على يد مدرسة مصطفى كامل والحزب الوطنى من جهة أخرى ، لتسلم السلطة في النهاية طبقة كبار الملاك، التي دخل بعض أفرادها عالم الصناعة آنذاك .

غير أن الطبقة المالكة بحملها عجزت عن استخدام الشعارات القومية للنهاية نظرا لروابطها الوثيقة بالرأسمال العالمى ، وعجزت في ذات الوقت عن احتواء الإتليجنسيا التي بدأت تعاني من البطالة الواسعة منذ نهاية الأربعينيات ، في شعب يعانى من الفاقة المدققة التي تنذر بأوخم العواقب .. كانت هذه هي الظروف التي اكتسبت فيها أيديولوجية الهوية الوطنية طابعها الإتليجنسوى الراديكالي ، وأتيح لقادتها حشد قطاع كبير من السكان خلفها ضد الطبقة المالكة باسم الوطن ، ولكن - وهنا الدكاء - باسم "العدالة الاجتماعية" أيضا . بل كان هذا الطرف ملائما لاحتشاد قطاع آخر من الإتليجنسيا الحديثة خلف شعار الهوية الإسلامية ، محلف الإخوان ^(٦) .

لم يكن "الأفندية" الشيوعيون أو الإخوان أو الوطنيون يملكون أية خطة للاستيلاء على السلطة، ولم يعمد ألقى قمردهم - كما أشار طارق البشرى بحق - الضغط على النظام . ولما لم يقدر لهم الانتصار على أى أساس عقائدى إلى أن أتت الإتليجنسيا العسكرية بانقلاب ١٩٥٢ لتنفذ النظام وتصفى شكله القديم في وقت واحد ، بعد أن أصابها تعفن النظام بجرح بالغ في حرب ١٩٤٨ ، فتصل الإتليجنسيا الوطنية إلى ذروة نجاحها ليندأ انحمارها الأخير .

(٦) تعتمد حركة الإمام السياسى عموما على الإتليجنسيا الحديثة وليس التقليدية ، ولم ينضم إليها الأزهريون إلا بعد أن قطع تحييت الأزهر والوظائف الدينية شوطا بعيدا .

٢- وهنا ينبغي أن نلاحظ أولاً أن جميع انتفاضات الإنجليجيا المصرية هذه كانت تعبر في المقام الأول عن مصلحتها الخاصة ، عن نزاعها مع الأتراك على الوظائف والأجور ، وعلى السلطة في المؤسسات التي تعمل بها ، وعن نزاعها مع الموظفين الأوربيين لذات الأسباب . كما نلاحظ ثانياً أن الإنجليجيا كانت تلجأ دائماً لطبقات وفئات اجتماعية أخرى لدعم ثورتها .. وهنا لا ينبغي أن يخذلنا ذلك المظهر الوطني العام للحركة ، وشعارات العدالة المرفوعة ، فالتهب الواسع للريف ولعديد من أقسام السكان في عهد محمد علي من أجل بناء الدولة الحديثة ، وكذا في النصف الأول من عهد الخديوي إسماعيل ، كل ذلك لم يترك شعرة واحدة في رأس الإنجليجيا ، التي كانت ، على العكس ، مبهورة ومستفيدة من توسع جهاز الدولة الذي كان يزداد تغلغلاً وسلطة .. فتورة الإنجليجيا ترتبط بفقر جهاز الدولة لا بفقر الشعب .

٣- وهنا ينبغي أن نلاحظ من هذه الفجوة بين الدوافع والشعارات أن الإنجليجيا في حركتها سعت إلى دمج حركة السكان في إطار رؤيتها لدولة قوية تستمد هي ذاتها قوتها منها ، عن طريق شعارات الهوية تحديداً . فبواسطة شعارات الهوية المجردة تجرى محاولة دمج السكان في إطار أيديولوجيا تحويرهم بشكل صوري ، بوصفهم مصريين ، أو بوصفهم مسلمين ، أي بصرف النظر عن مجمل أوضاعهم الاجتماعية .. فتبدو مشكلة العمال مثلاً أو الفلاحين هي مشكلة وجود الأجانب في جهاز الدولة ، ويجرى تجسيد أسباب مخطئهم في هذا الوجود، والادعاء - من ثم - بأن التدخل من هذا الوجود سيؤدي إلى تحسين أوضاعهم ، عن طريق الخضوع للرعاية الأبوية للدولة "الإنجليجيا الوطنية" . كذلك فإن أيديولوجية الهوية هذه من شأنها أن تحول دون تنظيم حركة مستقلة لهذه الطبقات ، وعلى العكس فإن المنظمات النقيية وغيرها مدعومة من قبل أيديولوجية الهوية للاندماج في الهوية المجردة العامة ، وإخضاع مطالبها للهدف المجرد . فايديولوجية الهوية هي أولاً وأخيراً أيديولوجية عن الدولة . كذلك فإن

شعارات العدالة الاجتماعية تصب ، في إطار هذه الأيديولوجية ، في هدف تقوية جهاز الدولة ، ودعمه ، وفتح الطريق أمام تغلظه في ثأيا النشاط الاجتماعي ، بدعوى تحقيق النهضة والتحديث والعدالة ، ومن ثم فتح الفرص أمام الإنتليجنسيا للعمل والتزقي والسيادة .

٤- ومن جهة أخرى ، كان الارتباط الوثيق بين الطبقات المالكة ورأس المال العالمي مبررا إضافيا لتملك الإنتليجنسيا للأيديولوجية الوطنية - في أزمة ضعف جهاز الدولة - بغير منازع . فعناء الطبقة المالكة لهذا الرأسمال كان يجرى في إطار الشراكة الضرورية ، الناتجة عن ضعف التكوين الرأسمالي المحلي وضيق السوق الداخلي ، وبصرف النظر عن علاقات الإنتاج الداخلية . فالإقطاعيون المصريون كانوا يصدرون القطن وغيره لأوروبا ، والصناعيون كانوا يعتمدون على الخارج في بناء صناعتهم - بما في ذلك العهد الناصري . وسواء كانت الصناعة حالة عمل الواردات أو تصديرية ، فإنها لا تشكل أكثر من حلقة في سلسلة التداول الدولي لرأس المال الذي بدأ تجاريا ، ثم أصبح أيضا ماليا فإنتاجيا مع تمويل عملية الإنتاج نفسها . هذا بالإضافة إلى استيراد الطبقة المالكة لأنماط استهلاك وسلوك أوربية ، بعد تشوييها ، كأمر ضروري للاندماج في السوق العالمي ، بالإضافة إلى تحقيق التمايز الرمزي للمكانة في الداخل .

ومن هنا كان عناء هذه الطبقات للطبقات المتطرفة من أيديولوجية الهوية : الطبقات الإنتليجنسوية ، بدءا من مصطفى كامل ، ومرورا بمظاهر التطرف الوطني التي كان يمارسها حزب الوفد تحت ضغط قاعدته من رجال الإنتليجنسيا الذين فجروا انتفاضة ١٩١٩ ، وانتهاء "بالإرهاب" الإسلامي الحالي . وفي كل مرة كانت الطبقة المالكة تسعى لإدماج شعارات الهوية الجديدة في إطار يحفظ لها صلتها العميقة بالرأسمال العالمي ، وسلطتها وملكيته في الداخل ، خريطة ، بالطبع ، أن تنجح في امتصاص غضب الإنتليجنسيا أو قطاعاتها الأكثر تأثرا على الأقل . وفي أموا الظروف قد تضطر الطبقة المالكة لتسليم القيادة السياسية

للإنتليجنسيا الثائرة ، إنقاذاً للنظام الاجتماعى بجملة ، كما حدث فى العهد الناصرى ، وثقة ، فى نهاية الأمر ، أن طموح هذه الفئة الاجتماعية أعجز من أن ينشئ نظاماً جديداً .. فللسألة كلها لا تصدى الاستيلاء على جهاز الدولة القائم ومنح قطعة أكبر من الكعكة للإنتليجنسيا ، وبعض الفئات للجماهير . وفى النهاية تراث الطبقة المالكة ، بعد الخسائر المهمة ، جهاز دولة أكثر قوة وأكثر عنفاً فى لجم الطبقات المسودة ، وأكثر تنفلاً فى أحشاء المجتمع بسبب ادعائه القيام بتمثيل هذه الطبقات تحت شعارات أيديولوجية الهوية .

٥- تلك هى المحددات العامة التى تفسر كلا من تبنى الإنتليجنسيا المصرية لأيديولوجيات الهوية ، وحقيقة نجاحها فى تحقيق مكاسب مهمة من وراء ذلك . لقد نجحت الإنتليجنسيا فى تلك الفترات فى إضفاء طابع نهضوى - إدارى - دولى - لخبوى على أيديولوجية الهوية ، حقق لها من جهة قيادة الجماهير وإدماجها داخل تصوراتها ، وكذلك مواجهة الطبقة المالكة ، لتستقل بقيادة جهاز الدولة القائم ، حلمها الأول والأخير .

ثالثاً : الخصائص العامة لأيديولوجيات الهوية

١ - النخبوية : أيديولوجية الهوية ، أياً كانت ، هى فى المحل الأول أيديولوجية نخبية ، فبمجرد قيامها على فكرة الهوية - الوطنية أو الإسلامية - المجردة ، تصبح احتكاراً للإنتليجنسيا التى غلظت وحدها تفسيرها وتطبيقها على الواقع . فمع أن الجميع مدعوون لبنى أيديولوجية الهوية المعينة والتضحية ، حتى بمصالحهم الحقيقية ، من أجلها ، فإن السبيل الصحيح لهذه التضحية تحدده الإنتليجنسيا القائدة ، وكلنا تحديد الأعداء والأصدقاء ، وكيفية مواجهة الأعداء ؛ إلخ . كذلك فإن إدارة الوطن المحرر من الاستعمار ، أو تشييد النظام الإسلامى وإدارته ، هى من الأمور "العليا" التى تدور حول مبادئ تسمو على أفهام "العامة" . فالنهضة المقبلة ، الوطنية أو الإسلامية ، عبارة عن خطة تقام وفق مثال

نموذجي ، بحصافة وذكاء ، مبنية على "الصالح العام" ، أو ضرورات "العقيدة" التي تتفق طبعا مع الصالح العام . والدولة التي سيجري بناؤها مستقلة عن كل الطبقات وعن كل النظم الاجتماعية ، لا شرقية ولا غربية . وهذا ما اتفقت عليه الناصرية والحاكمية معا !! ليست دولة رأس المال ولا العمال ، وإنما دولة الجميع ... ليس بمعنى "دولة الشعب" بالمفهوم الديمقراطي ... لأنها غير مبنية على رغبات الأفراد ومصالحهم .. حتى من الناحية النظرية ، وإنما هي مبنية على حق مجرد ، حق عام عقيدة - وطن أو دين - تسمو فوق الأفراد ... ومن ثم يحق لها لمعهم ... ولكنها لا تسمو طبعا فوق النخبة التي تمثل هذا الحق المجرد ، وتتكلم وتحكم باسمه .

٢ - وهي ثانيا أيدولوجية دولة ، تختزل المجتمع بأكمله في محض جهاز الدولة ، ذلك الجهاز الذي تُنسب له في هذه الأيدولوجية قوة ساحرة قادرة على الإتيان بالأعاجيب ، عيرا وحرا ، حسب الإرادة التي توجهه . فوفقا لهذه الأيدولوجية يعم الخير بمجرد أن تسكن الهوية التي تمثلها الإنجليجنسيا جسد الدولة ، ومن هنا فإن سبب كل الشرور قبل هذه اللحظة "المباركة" هو فساد الدولة ، الذي يعتبر نتيجة لكونها محطا لطامح الطبقات التي تقودها . ومعنى آخر ، فإن طبقة الدولة مسألة يُنظر إليها على أنها عيب كامن في الدولة القائمة ، ويمكن إلغاؤه في دولة مقبلة ، بالضبط لأن هذه الطبقة ليست سوى فساد والمخرف في نظر الإنجليجنسيا ، التي ترى نفسها كتجسيد للدولة ذاتها ، مفهوم الدولة الحديثة : الدولة كحكم عادل ، كجهاز محايد ، لا ينتمي لأي طبقة اجتماعية وليست له مصلحة خاصة .

وهنا تدخل أفكار " النهضة " الوطنية أو الإسلامية ، مفهومة كعملية عقلية حسابية تقوم بالضبط على تجرد واتماء الصفوة التي تقود الدولة باسم الهوية ؛ النهضة كعمل سياسي تخلقه الدولة ، وتوجه الجماهير للانخراط فيه ... وهي السمة التي طبعت المشروعات النهضة المصرية المصرية الكثيرة للغاية ، والتي تفرض

كفاية الذكاء مع الإخلاص للهوية ، بعزل عن السكان الذين يصبحون محض مادة النهضة التي تخطط لها الدولة .

ومن هنا تلور جميع مشاريع النهضة الإنليجنسوية على اختلافها حول مفهوم الدولة التدخلية القوية ، التي تمارس السلطة على السكان ، الذين لا يتعدى دورهم كونهم محض مادة النهضة ، وقد يقال أيضا أنهم هدفها ... ولكهم ليسوا صانعوها ولا أصحاب القرار فيها .

ولعل هذا المفهوم بهذا الشكل قد تلور بأصرح وأوضح شكل في مصر على يد سلامة موسى، الذي أنتج خلطة فكرية من ما أسماه الاشتراكية والزعة عرقية شبه فاشية (أسماها نظرية السوبرمان) ، قلم من خلالها فكرة دولة عقلانية تماما ، تدير المجتمع بأكمله وفقا للعقل ، كوحدة واحدة لا تتجزأ ، وبشكل فوقى فائق . وهي الفكرة التي نجدها دوما ثابرة في أحلام النهضة الإنليجنسوية ، بعد كسائها بمفهوم الهوية سواء كانت هوية قومية (مصرية / عربية) أو إسلامية .

٣ - الأدلة : تستدعي الأيديولوجية النخبوية الدلوية بالضرورة عملية أدلة للواقع تحصر المجتمع في إطار الدولة ، التي هي أم الإنليجنسيا المصرية وتخصبها الرئيسى ، ثم تحصر مشكلة الدولة في إطار مسألة صلاحية النخبة ، حاملة الفكرة ، وهو ما يتطلب "أدلة" مفهوم المجتمع بواسطة مفهوم الهوية ، وهي عملية تمر بثلاث خطوات منطقية :

أ - التجريد : وهي العملية التي تجرى بواسطتها بناء الهوية .. فالفكرة عبارة عن تجريد قسرى وقمعى للخصوصيات في خصوصية بعينها ، ولتكن الخصوصية القومية أو الدينية ، تنفى مظهر الوحدة على الأفراد ، بإلغاء الخصوصيات الأخرى ، أو دفعها إلى مستوى أدنى لا يهدد الوحدة الإدعاجية . وليست المسألة هي استبعاد الخصوصيات الأخرى ، ودفعها خارج المستوى السياسى فحسب ، ولكن أيضا تقليص الخصوصية المختارة ذاتها ، فيجربى إغفال الخصوصيات الإقليمية في حالة بناء الهوية القومية ، والاختلافات العقيدية في حالة

الخصوصيات الدينية ، وتضخيم القوارق مع من يجرى استبعادهم من الهوية المختارة ، القومية أو الدينية . وتستخدم الدعاية الأيديولوجية لتنميط الوعي وفقا للخصومية المختارة ، فضلا عن استخدام السلطة - سلطة الحزب أو الدولة - لتنميط حياة الناس وفقا للسلول الهوية المطلوب صناعتها ، بالطقوس والأوامر الأخلاقية أو الإدارية ، والمراقبة والتنظيم . وفي ذات الوقت يجرى الدفع بهذه الخصومية إلى مقدمة المسرح السياسي ، بوصفها هي محور الحكم الشرعي الوحيد، الأمر الذي يتطلب إقصاء المعارضين خارج نطاق الهوية المذكورة - وهو ما ينقلنا إلى اللحظة الثانية :

ب - العمايز الأيديولوجي أو الأداتي : وهي تحويل الهوية إلى ساحة حرب سياسية . فالفكرة تتحول إلى مبدأ للسيادة والهيمنة ، وتجري لها عملية تقديس ، أى عزل عن تناول الموضوعي ، لتصبح مبدأ قيميا ، يدور حول ثنائية الخير/ الشر . فالمبالغون عن الهوية المختارة هم أنصار الخير ، حملة العقيدة ، وسل الحق ، في حين يتحول رافضوها إلى غونة ، أشرار ، متأمرون .

خصوصا متأمرون ... لنظرية المؤامرة هي أخت نظرية وحدة الحقيقة ، وهي أكثر الأدوات فعالية في طمس الواقع وإخضاعه للثنائية البسيطة لأيديولوجية الهوية ... فحاملو الهوية لا تكون بينهم خلافات .. وإذا اتضح أن هناك خلافات - وهي مسألة طبيعية ناتجة عن قيام جماعات عديدة بتحميل مضامين اجتماعية بل وسياسية مختلفة على ذات مبدأ الهوية - فهي تفسر على أنها خلافات فكرية مخضبة، تنوع في الآراء نابع عن تقديرات مختلفة لمصلحة الهوية . فإذا لم يمكن التوفيق بين الأطراف ، أو فشلت هذه الأطراف في إخضاع بعضها للبعض أيديولوجيا لاستعادة الوحدة ، يتقل كل طرف الآخرين إلى معسكر أعداء الهوية .. الأشرار ، ويجري إلحاقهم بنظرية المؤامرة .

والأطراف الأخرى يجرى أيضا دمجها ، وطمس ما بينها من خلافات ، وإظهار هذه الخلافات على أنها ثانوية ، أو حتى مجرد تعثلية ، الغرض منها

الخداع، وإخفاء المؤامرة "الحقيقية" ضد مبدأ الهوية المختار . أما الأطراف التي طُردت من معسكر الهوية ، فقد كانت في "الحقيقة" إياها أطراف عميلة للأعداء ، متسللين أرادوا أن يضربوا المبدأ من الداخل !!

جـ - الأدلجة والخطط الفكر : أدلجة السياسة تستيع أيضا أدلجة الفكر .. فالانطلاق من الفكرة لتبرير مشروع حكم نخوى - دولتي يرفع الفكرة إلى مرتبة الأساس للنشاط السياسي ، ويجعل الدفاع عنها قضية سياسية بالمعنى المباشر قبل أن تكون مسألة نظرية . وأيديولوجية الهوية بتناقضاتها وتهافتها بالذات ، تظل في حاجة إلى إخفاء هذا التناقض والتهافت بتكوين شعارات وأفكار لا تنتهي ، محاولة منها لإدماج الفكر بمجمعه في مشروعها السياسي . فاحتكار الأيديولوجيا/ الفكر هو المدخل الضروري لنجاح المشروع السياسي لأيديولوجية الهوية في طبعها الإثليجنسية .

ومن هنا لا تتورع الإثليجنسيا المصرية عن استخدام أية فكرة وتسخيرها كالعبد للدفاع عن الهوية التي تبناها ، مستوى لديها في ذلك النظرية الماركسية أو الليبرالية ، أو أفكار التنوير والعقل والتطور والعلم .. فالعلم ذاته تستخدمه الإثليجنسيا التنويرية كفضاعة ، ككارت لإرهاب تخيف به أعدائها وتوجه لهم بوجه الاتهامات ، وتعلو من شأن هويتها ، وتبرهن على أهميتها وضرورتها .

وبنفس المنطق تتناول الإثليجنسيا أى فكرة مطروحة ، لتزنها مباشرة بميزان المصلحة ، لا العقل .. بمنطق سلطوي ، يصطب آثار الفكرة ، من حيث مدى تأثيرها على وضعها أو ، بالعكس ، وضع خصومها ؛ أثرها على توزيعات السلطة، وما قد تقدمه من امتيازات للبعض . وهو مسلك موجود بمختلف المستويات بين جميع أوساط الإثليجنسيا ، وليس الفئة المثقفة فحسب . وبالمقابل فهي بارعة في اقتصاص الأفكار التي تؤيد مصالحها ، يستوى في ذلك أن تكون "محلية" أو "مستوردة" ، فأفكار العقل الأوربية ذاتها تستورد هنا لتصب في قوالب المصالح ، ويجرى تشذيبها بما يتناسب معها .

فبإستثناء صنم الهوية المقلد ، تُستخلم جميع الأفكار الأخرى براحة تامة ،
للدفاع عن الصنم ، أو لعدم الأصنام المنافسة أو حتى تبرير أنفسه وأضييق المصالح
والمغناات السياسية ، بل والنفوذ الشخصى وملابساته .

ومن هنا يتخذ الصراع الفكرى فى مصر مظهر صراع قىمى أخلاقى مزيف ،
يدور حول الحدود الفاصلة بين أيديولوجيات الهوية ، حول التمجيد والإدانة ،
حول خدمة عملية الحشد وراء الهوية المرغوبة وزعزعة حشود الهوية العدو وكل
فكرة أخرى من شأنها توجيه سهام النقد لأيديولوجية الهوية المختارة .

هذا السبب الجوهرى - سيادة أيديولوجيات الهوية وإخضاع الفكر لها - لا
يوجد فى مصر حتى الآن فىلسوف واحد ، ولا مجدد وحيد فى مختلف العلوم
الإنسانية ونظرياتها ، ولا يوجد فى هذه المجالات حوار حقيقى حتى داخل أسوار
الجامعة ، حوار علمى يدور حول مطالب الاتساق المنهجى والقدرة التفسيرية .
لقد وصل الأمر إلى أننا أصبحنا نسمع عن أسلمة العلوم ، وهو توجه منقطع
النظير ، فشلت فى مجرد التوصل للتفكير فيه أيديولوجية الهوية الفاشية أو النازية
لنفسها .

وفى ظل هذا الوضع تنزوى الأعمال العلمية ، ولا تحظى بترحيب أو اهتمام
يذكر ، لا فى المجال العام ، ولا حتى فى أوساط الإنجليجستيا ذاتها ، كما تدل
على ذلك صحفها ومجلاتها . فالمطلوب هو ما يمكن أن نسميه "الكلام من حيث
المبدأ" ، تلك الاسراتيجية العقيمة التى يمكن أن تصلح وصفا لكسل ما قلناه عن
الأدلة ، والتى لا تنطلق من أى أفق منهجى ، بل وترفض مثل هذا الأفق ،
لتتشغل بالإدانة والتمجيد ، فى إطار سعيها المموم لوضع الفكر فى القينة الضيقة
للهوية ، فالكلام من حيث المبدأ هو كلام حول هوية الفكر ، لا مضمونه .

وبالنجاح فى الأدلة تكون الإنجليجستيا قد نجحت فى بناء أيديولوجية نخوية
تحتل المجتمع فى الهوية ، والهوية فى الدولة ، والدولة فى النخية حاملة الهوية ، فى
دائرة مغلقة ، تكرر فى النهاية سلطتها التابعة من وضعها الإدارى والمعرفى معا .

رابعاً : أزمة الإنتليجنسيا المصرية وأيديولوجيات الهوية

سوف يستعرض هذا الجزء الطويل والأخير أيديولوجيتي الهوية الرئيسيتين في مصر : الوطنية والحاكمية (الإسلامية) ، بهدف الكشف عن منطقيتهما الداخلي وعلاقتهم بوضعية فئات من الإنتليجنسيا المصرية ، والأزمة التي تعمرها ، كما سيّشمل محاولة أولية لتلمس مدى وجود اتجاهات موضوعية لتجاوز أيديولوجيات الهوية بمجملها ، بكل ما تنطوي عليه من تقديس ، لا للهوية فحسب ، بل للإنتليجنسيا التي تحملها ، والفكر التبريري الذي يُكرسها ، ولجهاز الدولة .

أ - أيديولوجية الحاكمية

لا شك أن أيديولوجية الحاكمية هي أيديولوجية الهوية بامتياز ، فهي ، على خلاف الأيديولوجية الوطنية مثلاً ، لا تشير إلى واقع اقتصادي أو تاريخ ثقالي أو اجتماعي ، وإنما تنطلق من المطلق مباشرة ، من الكلام باسم الله ، لتبرر لنفسها وتبرر مطالبها بإخضاع مجمل السكان لأحكامها ، وتدعى لنفسها أبعاداً عالمية فوق الجنس والوطن واللون والعرق .. وتبرر لنفسها أحقيتها وامتيازها ، بالضبط بفضل هذا الانفصال الجنري .

وفي تكامل واتساق مع اغترابها الفكري ، لا تستند أيديولوجية الحاكمية إلى دولة قائمة بالفعل ، وتقدم - في صيغتها الراديكالية - رفضاً مطلقاً لفكرة الدولة الوطنية في حد ذاتها .. ولكنها تظل أيضاً أيديولوجية متمردة في صيغتها الإصلاحية ، بقدر ما أنها ترغب في إلbas الدولة القومية ذاتها ثوباً إسلامياً عقائدياً عالمياً بطبعه ، وذلك كله على خلاف الأيديولوجية الوطنية التي تعاني سكرات الموت منذ أن نجحت في بناء دولتها الوطنية المخيية الآمال ، على نحو ما سنرى .

وفي ظل الأزمة العميقة للإنتليجنسيا المصرية ، من المفهوم أن تصبح الهوية الحاكمة محور الصراع الأيديولوجي الراهن ، وأن تدفع أيديولوجية الهوية

الوطنية، المنهولة من عنف الصدمة ، إلى حائط الميكي . وبدلاً من لعن "الزمن القومي الرديء" : سوف نحاول هنا أن نقلق الضوء على بنية هذه الأيديولوجيا وأقسامها المختلفة :

١ - تقوم أيديولوجيا الحاكمية بتحويل التقسيم الطبيعي للبشر إلى مؤمنين بعقيدة ما وكافرين بها إلى مبدأ سياسي ، وتسقط طبعا فئة غير العارفين بها أو غير المباليين ، لتضمهم اسمياً إلى معسكر الكافرين ، لتخلق معاريس ثنائية بسيطة ذات طابع قتالي . ويرافق مع هذا التقسيم صياغة نموذج تربوي كامل ، يهدف إلى تسميط المؤمنين من ناحية ، وتمييزهم جسدياً "بالملبس" وسلوكياً "بمعاريف القواعد التمييزية" ، فضلاً عن تعبتهم بعقيدة الحاكمية ، التي تنطوي أيضاً على تمييزهم بحمل الرسالة الإلهية "الصحيحة" في نظرهم ، وبالتالي إضمارهم بدرجة من "الامتلاء" والتفوق الجوهرى على البشر ، والاستغناء عن أية أفكار أو أيديولوجيا أو قيم أخرى ، وبذلك الحاجة إلى التفاعل مع الواقع الاجتماعى اكتفاء بمهمة إخضاعه .

٢ - ومن هنا فإن أيديولوجية الحاكمية هي بالضرورة استراتيجية سياسية تقوم على التكفير .. لا تقوم عليه في شن الحرب على الخصوم فحسب ، وإنما تقوم عليه في منطق الدعوة ذاته . وهكذا يقال للمرشحين للتجنيد في صفوف الحركة : أنت لا تصلى ، أو أنت متبرجة ، أو (وهو المهم) أنت وأنت لا تجاهدان في سبيل الله ولا تسعيان لإقامة شرعه .. إذن فأنتم كافران (المتطرفون يقولون) أو فاسقان (المعتدلون) .. ولكي لا تكونا كذلك عليكم أن تعليما الله (على النحو الذى أقول أنا به) وتفعلا كلنا وكلنا وكلنا ، وخصوصاً أن تشركا في المهمة المقدمة (التي أقوم أنا بها) وهي إقامة حكم الله .

غير أن ثمة خدعة هنا .. فهذا المنطق هو فى الواقع منطق سلطة ، ومنطق تجنيد سياسى ، ومنطق إحقاق الجماعة ، يقوم على إلهاب فكرى ، وليس مجرد منطق تكفيرى . لأننا إذا أمعنا النظر فى المسألة ، سنجد أن هذا المنطق لا معنى له

بالنسبة لغير المؤمنين أصلاً بالإسلام ، أو حتى بالنسبة للمؤمن غير المهتم ، سواء لامتلاكه لقناعات واضحة بالنسبة للدين ، أو لاندعاجه في سياقات أيديولوجية مختلفة . هذا خطاب لا معنى له إلا بالنسبة لهؤلاء المؤمنين ، الراغبين بالفعل في الانتماء لهوية عقيدية نقية ، الحائرين ، الواقفين خارج النطاقات الأيديولوجية القائمة ، والباحثين أصلاً عن دور ومكانة . وهذا ما يوفره لهم خطاب التكفير ، إذ يمنحهم اتجاهًا وهدفًا ، و"يرحمهم" من حيرة فهم أزمة معقدة والتعامل معها ، والأهم من ذلك : يمنحهم سلطة .

٣ - ولكن عليهم بالمقابل أن يقدموا الطاعة والولاء ، طاعة الفقيه/ القائد السياسي ، الذي كان له فضل "تنوير" أذهانهم "بحقيقة الدين" وكشف "طريق الحق" لهم . وهذه الطاعة وهذا الولاء لا يقفان عند حد معرفة المبدأ ، وإنما يمتدان بالنسبة لأغلبية الأعضاء إلى مجمل ممارساتهم ، التي ترسخهم طبعًا للرفق في التنظيم . والسبب الأعمق لذلك هو أن أغلبية الأعضاء عاجزين عن تملك مفاتيح التفسير ، أي لا يمتلكون أدوات إنتاج وإعادة إنتاج الخطاب وفكّه وإعادة تركيبه ، في حين أن آلية العمل السياسي/ العقيدية تتطلب باستمرار إعادة أدلة وفكا للظروف المتغيرة والتكتيكات السياسية ، بين المهجوم والدفاع والتحالف والمهادنة ، بالإضافة إلى متطلبات نمو التنظيم وتوسيع مهامه .. وجميعها تتطلب - انطلاقًا من أيديولوجية الطاعة/ الحاكمة - إعادة تأويل أو "اكشاف" للنص .

ومع ذلك ، يحصل هؤلاء الأتباع ، في مقابل الطاعة ، على اليقين بأنهم على حق ، بضمانة الفقيه/ القائد ، وبالتالي على إعادة إنتاج مسطرة للشعور بالسمو والنفوق الناتج عن ارتباطهم - عبر التنظيم - بالحقيقة المطلقة ، وبالتالي الحق في قيادة العالم ، والشجاعة في مواجهته ، وتجديد أفراد آخرين ، يدينون لهم بدورهم بالطاعة ، ليكون لهم من الألوهية نصيب . وبصفة خاصة صوف يسهل عليهم - بقناعة مطلقة - أن يطالبوا غير المسلمين ، الذين يقفون خارج هذه الآليات الخطائية تمامًا ، بالطاعة المطلقة والانصياع التام لمطى المبدأ ، للإنتليجنسيا المطلعة

على "حقيقة الدين" .. حاملة مفاتيح الجنة !!

٤ - وعلى المستوى السياسى يكون المطلب الأول لأيدىولوجية الحاكمة/ الطاعة هو منح هذا المبدأ قدسية مطلقة ، ولكن واقعية ، بمنع نقده أو السخرية منه أو الخروج الصريح عليه .. لأن "حقيقته" لا تكمن إلا فى قدسيته ، ومن ثم فإن تهديد هذه القدسية يعنى حرمان الفكرة من تعاليها على أى فكرة أخرى ، وبالتالي ضرب الامتلاء الواقعى لحامل الفكرة .

ومن هنا ضرورة تكفير كل أيدىولوجية أخرى ، كل ما هو علمانى أو شبه علمانى أو حتى معادٍ للحاكمية ، وفقا لتعريفات دينية . ولكن ليس بنفس الشراسة تجاه الجميع .. فتقد الحاكمية من داخل الإطار الدينى يمثل تهديدا أكبر من لقدها من خارجه ، بالضبط بسبب وجود أرضية مشتركة ، كفيلة بحرمان قادة وجيش الحاكمية من احتكار الكلام باسم الإسلام كأيدىولوجية سياسية ، وبالعالي نفى مبرر وجودهم ، وإضاعة الاضطراب داخل المعسكر الحاكمى^(٧) .

أما مواجهة العلمانيين الصرحاء فمسألة تأتى فى الدرجة الثانية من أولويات الصراع الأيدىولوجى ، ويتم بصفة خاصة إطلاق نار التكفير على من يعادون منهم الحاكمية صراحة ، والأهم من ذلك ترسيخ الفتنة بين أتباع الحاكمية والجمهور بعدم جواز الحوار مع هذه "الأيدىولوجيات الكافرة" ، أو مناقشتها أو الإطلاع عليها . ومع ذلك فنار التكفير - المدعومة بالعنف المسلح أيضا - لن

(٧) لذلك حرص الحاكميون ، بدءا من عبد الصبور شاهين وانتهاء بمحور مغمور لى مجلة "الحقيقة" ، على نسبة نصر حامد أبو زيد إلى الماركسية زورا .. مضيفين أيضا أنه بذلك لا يحق له أن يتدخل فى مناقشة "المسائل الإسلامية" !! وبناء على ذلك يتم إقصاء نصر حامد أبو زيد خارج ثقافة الإسلام التى تحمى بها الحاكمية ، ويصبح عدوا من الدرجة الثانية ، ويتم حماية الأتباع والأتصار من "فكره المنهكة" ، حيث أن المطلوب منهم ليس قراءة أعمال نصر أبو زيد ولا حتى تفنيدها والرد عليها ، وإنما المطلوب منهم الاقتناع بموقفه السياسى الذى وضعه فيه مفكروهم ، لإحكام التصويب الأيدىولوجى ضده وإطلاق نار التكفير .

تطلق بركيز إلا على الأيديولوجيات العلمانية التي تنجح في اجتذاب جمهور محترم من الإنتليجنسيا ، ومن ثم تهدد بسحب البساط من تحت أقدام تنظيمات الحاكمة . والأولية هنا أيضا تكون للعدو الأقرب ، أصحاب أيديولوجيات الهوية المضادة ذات الطابع المشابه : التخيوي/ الدولتي .

ومن هنا نفهم لماذا كان علماء الإخوان لحزب الوفد العلماني شديدا ومتواصلا ، في حين وصلت علاقتهم بالأحرار الدستوريين ، الذين لم يكونوا أقل علمانية ولكن المحرومين من الشعبية وسط صفوف الإنتليجنسيا المصرية ، إلى حد التحالف أحيانا .

هـ - غير أن سيادة أيديولوجية الحاكمة/ الطاعة تتطلب أيضا - بحكم كونها "الحقيقة" الوحيدة ، لاتصالها بالمطلق - تصفية الساحة الأيديولوجية تماما من كل أيديولوجية أخرى ، وهو ما يجري ببساطة عن طريق توحيد كل الأيديولوجيات الأخرى بوضعها معا في مبدأ هوية سلبية مضادة ، تحت مقولة الجاهلية . وإذا كانت هذه الكلمة لا تستعمل كثيرا الآن ، فإنها موجودة بكامل مضمونها في فكرتها العملية المقابلة ، فكرة "المؤامرة العالمية ضد الإسلام" . وهكذا يجري تبسيط كل الأيديولوجيات الأخرى ووضعها معا في "قفة" الجاهلية/ المؤامرة ، أي النظر إليها ، لا من حيث مضمونها ، ولكن من حيث هي معادية للحاكمة ، أي كمبدأ هوية سياسي مضاد. ليس لأي منها تميز خاص ، لأنها ليست سوى أشكال مختلفة "للمؤامرة العالمية" لا غير ^(٨) .

وبالتالي ليست هناك أية أيديولوجية سوى الحاكمة ، لأن الجاهلية ليست في

(٨) ومن هنا يشيع في أوساط الحاكمين اتهام النظام الناصري مثلا بأنه نظام عميل لأعداء الإسلام ، أقاموه لفرض واحد هو تصفية "الإسلام الحق" ، فقط لا غير . كذلك قيل مؤخرا أن نصر حامد أبو زيد عضو في المؤامرة العالمية ضد الإسلام ، دوره هو إدخال الهبلية في عقول المسلمين (أي الحاكمين) .. الأمر الذي يحى أنه هو نفسه لا يؤمن بأفكاره ! وبالتالي فلا داعي طبعا لمناقشتها !!

الحقيقة سوى حاكمية مقلوبة ، أى رفض إيجابى المظهر لفكرة الحاكمية . واتساقا مع هذه الاستراتيجية يقال أيضا - المتطرفين بالذات - أن الجاهلين يفهمون الإسلام كما يفهمه الحاكميون تماما ، كل ما فى الأمر أنهم يرفضونه لأنهم أشرار ، أو لأن نفسيتهم منحرفة ، أو لأنهم يكرهون الحق ، وبالتالي فهم لا يملكون أية أفكار أصلا ، لأن أفكارهم ليست سوى أغذية مختلفة متنوعة لرفضهم "للحق" ، وبالتالي يصبح المطلوب ليس مناقشة الأفكار ولكن الكشف عن "حقيقتها التأمرية" على الإسلام ، وتعرية "التفوس المربضة" للمدافعين عنها !!

٦ - غير أن التكفير ، بوصفه أساس استراتيجية الحاكمية ، ليس مجرد أداة دفاع ، بل أيضا أداة هجوم ، بل الأداة الجوهرية لتحقيق الوجود والفاعلية . لمواجهة الإيمان للكفر هو المظهر الضرورى لوجود الحاكمية على الساحة السياسية العامة ، بالضبط لأنها أيديولوجية مجردة . ومن هنا ميل الحاكمية إلى صناعة صورة أعدائها والتهويل من ضالهم وخطرهم ومنحهم أهمية جوهرية . فموضوع "البابية والبهائية" الذى انفجر منذ سنوات ، وبعده موضوع "آيات شيطانية" (رواية سلمان رشدى) سرعان ما استقطبت جهودا رهبة للحشد والتعبئة والرد والشتيم ، حتى ليخيل للسامع أن الموضوع - الذى لا يعرفه أصلا - وصلت خطورته إلى حد كفىل يحرق الإسلام محوا من الوجود !!

كذلك فإن أعمال التكفير والقتل للمخالفين - بدعوى "الردة" - تلقى من الحاكمين تلذذا عظيما ، يدل على مدى تعطش أشدائهم للدماء ، ليس كعيب أو انحراف فيهم ، ولكن كأمر طبعى يتسق مع مبدأ سلطوى عنيف مكظوم ، تمثل له هذه الأحداث جوا للتنفيس ، ورمزا للسلطة المنشودة ، فضلا عن دورها فى خلق "أبطال" يغنى وصفهم مع الشراسة الحاكمية المميزة .. فالقتل سلطة ، بل هو أعلى سلطة وأقوى مظهر لسلطة الدولة .. احتكاكها لحق الحياة والموت . والقتل أيضا هو الصورة المثلى التى تتجسد فيها ثنائية الكفر والإيمان ، فى أقوى ثنائية طبيعية : الموت/ الحياة.

ومن هنا لا تصبح استجابة الكافر نهاية المطاف .. فلا بد من مزيد من التنكيل، بل وتشير الوقائع إلى أن الخضوع لمنطق الاستجابة يقدم لهم ضحية ضعيفة تتيح لهم التفتن في التنكيل .. وهذا درس للمستقبل .

هنا تكتمل نظريا وواقعيا أدلة الإسلام^(٩) في مفهوم الحاكمية الحديث ، أي يكتمل إدماج الهوية بالدولة بالنخبة الإلتطيجتسوية حاملة مفهوم الهوية الإسلامية السياسي ، ويستكمل مفهوم الهوية الإسلامية بنيتة الأيديولوجية القمعية .

ومع ذلك ، فهذه الصلابة التي تبدو بها أيديولوجية الحاكمية ليست سوى صلابة ظاهرية ، صلابة سور حجري لا تكمن خلفه أية تحصينات ولا مواقع استراتيجية ذات أهمية .. وهذا بالضبط ما يجعل الحاجة ماسة للدفاع المستميت عن هذا السور ، فهو خط الحياة والموت ، الوجود والعدم .. لاستراتيجية ليس لها من مضمون سوى الهوية .. الهوية في حد ذاتها ولذاتها .

١ - ليست الحاكمية سوى أيديولوجيا حديثة جدا من أيديولوجيات الهوية ، فمهما قيل عن استغنائها من تراث تجربة عمرها ألف وأربعمائة عام ، أو انتمائها لتراث من "السلف الصالح" من غلاة الخطابية ، فإنها تدور وجودا وعدما حول المفهوم الحديث للدولة ، وفي أقصى أشكاله تدخلية أيضا .. الدولة كجهاز إداري مجرد ، يمارس رقابة شاملة على السكان بوصفهم أفرادا ، "دولة الشعب" ، التي أصبح اسمها دولة المؤمنين أو الدولة الإسلامية في كتاباتهم . مهمتها التصدي للغرب ولإسرائيل ، وفقا للأطروحة القومية التقليدية ، وإقامة "العدل" وفقا لأيديولوجيات الإصلاح الاجتماعي .. وغير ذلك من المهمات التي تفرض جميعا

(٩) ولعل هذه البنية التي فرغنا من شرحها تلقي الضوء على مقاصد عادل حسين من القزاحة البريء المظهر بترجمة كلمة Ideology إلى كلمة "عقيدة" .. إذ بذلك يتمحي الفارق بين الفكرة (الدين) وبين تحويلها لأيديولوجية سياسية ، أي ليصبح الإسلام هو الحاكمية والعكس ، كما تصبح العلمانية ومنهجها أدبيات غائقة (أي كائنة) ، فترسُخ محورة الفعل السياسي حول مفهوم الهوية الدينية .

وجود آلية البيروقراطية الحديثة والفرد الحديث . ومن ثم فهي تتطلب إدارة مجمل الجهاز المعقد للدولة الحديثة بمختلف آلياتها ، وبالتالي الوقوع في "مستنقع" غير إلهي بالمرّة ، يتمثل في مجمل الصراعات والمصالح الواقعية التي تغيب غياباً تاماً عن أفق المبدأ المجرد . وبمجرد طرح هذه المشكلات الواقعية سوف تظهر حاكميات عديدة (بل هي موجودة منذ الآن على نحو ما سنرى) ، تعبر كلها وبشكل متناقض عن "إرادة الله" !!

إن دولة قمعية للغاية ، واسعة الصلاحيات بشكل مهول ، مثل دولة الحاكمية ، لا يمكن أن تتركها الطبقات الاجتماعية الأساسية تمارس سلطتها من موقع الاستعلاء المطلق دون تدخل قوى ، بكافة أشكال التدخل ، لتحويل دفة "إرادة الله - الدولة" لصالحها ، بما في ذلك استخدام مختلف التفسيرات الفقهية الممكنة ، بل ولا يمكن في الواقع تصور ممارسة هذه الصلاحيات بغير إشارة بمجمل التدخلات الاجتماعية التي تتيح لآليات التدخل البيروقراطي أن تعمل .

وليس لأيديولوجية الحاكمية سوى طريقين في التعامل مع هذا المأزق ، إما أن تعيش على هامش الحياة السياسية ، وترفض الخوض في المشكلات الجوهرية التي من شأنها تحطيم وحدتها ، وتؤكد وتعيد التأكيد على وحدة مبدأ الحاكمية - ومثال ذلك الأطروحة النقابية (أطروحة سيد قطب) - وبالتالي تركيز الجهود على مسألة الإطاحة بالدولة من الخارج ، ومن هامش الحياة السياسية..

وإما أن تندرج في النشاطات الاجتماعية والسياسية وتبدأ في تحديد مواقفها، وتناظر مع كل نجاح جديد بفتية وحدتها بالخلافات المثارة حول المشكلات الواقعية .. وهو طريق الإخوان ، الذين ما زالوا يتحركون بحسن شديد من أجل تركيز الدعاية حول المبدأ العام ، وتنحية الخلافات العملية جانبا ، وإظهار هذه الخلافات ، لأنصارها قبل أعدائها ، على أنها مجرد خلافات في الرأي حول أفضل سبل "خدمة الحاكمية" .

وفي مواجهة عناصر التشتت ، ثمة عمل مستمر لخلق الشعور بالهوية من

خلال العديد من أنماط الملبس والسلوك والآداب . ولكن حتى هذه نفسها سرعان ما تفقد فاعليتها السياسية ، بالضبط بقدر انتشارها .. فمن وراء "الحجاب" المنتشر في أوساط "المرأة المسلمة" تتصاعد التمردات ، وترقى إلى صياغة تفسيرات فقهية تبني بعضها من مطالب تحرير المرأة .. وهذا فقط على سبيل المثال .

٢ - ومع ذلك ، فهذه الحاكميات لا تقف في فراغ اجتماعي أو تاريخي ، وإنما هي التعبير الحى الحاضر عن أزمة التحول التي تمر بها الإنتليجنسيا المصرية ، منذ سقوط عهد الرشوة الناصرية للإنتليجنسيا بالوظائف والرفق السريع في جهاز الدولة وفرص التعليم . فبينما تقلص جيش الإنتليجنسيا الإسلامية بشدة مع نجاحات النظام الناصري ، ليقصر على الفئة القليلة التي هُزمت في معركة السلطة مع "الضباط الأحرار" ، عاد ليعوسع بشكل متزايد مع تقلص الرشوة الناصرية ، والتخلي العملي عن قصويات شعار الهوية الوطنية مع الهزيمة ، لتزول قيادة أيديولوجية الإنتليجنسيا: الهوية - الدولية - النخبوية ، إلى التيار الإسلامي الحاكم .

لقد ناءت الدولة الوطنية بأعباء هذه الإنتليجنسيا ، والدلهمت في اتجاه تخفيض الرواتب فعلياً (بالتضخم) وتقليص تعيين الخريجين ، برغم أنها ما زالت تتحمل أجور عدد وفير من الزائدين عن حاجة العمل . ليس هذا فحسب ، فالأكفاء لا محل لهم وسط هذا التراحم الهائل .. والانفتاح ، أى التحول نحو آليات السوق ، فتح الباب أمام تعويض الأجور المنخفضة بالفساد .. والطبقة الصاعدة "الجديدة" ، التي أشير لإرهاصاتها منذ منتصف الستينات ، من رجال الأعمال ، انشغلت ولحقا طويلا برميخ أقدامها ، غير ملتفتة للمسخط المزاكم في هوامش الإنتليجنسيا المصرية .

٣ - وفي ظل هذا الوضع انطلق مسخط ما يمكن أن يسمى "الإنتليجنسيا الرثة" التي تعيش في الإحياء العشوائية ، أو القادسة من الريف ، لتعاني جوا

متوترا لا يشير بمستقبل ، في حين أنها ما زالت تشعر بتميزها في مجتمع ما زالت تغلب عليه الأمة ، خصوصا في المناطق التي وفدوا منها ، وتمتشر بالطبع وطأة توتر بالغ بين طموحاتها - المبررة في نظرها - وبين واقعها .

ومن الطبيعي أن تؤدي الحياة الاجتماعية الهامشية التي يعيشونها إلى الخروج على "الأعراف السياسية" ، على مجمل المسلمات التي استقر عليها المجتمع السياسي الذي نجا من السقوط في مستقع الهامش . ليس حمل السلاح في مواجهة السلطة بأمر غريب عمن يعيشون بالذات في الأحياء العشوائية ، حيث تهيمن فعليا سلطة الدولة ، وخدماتها أيضا ، وحيث الخروج على القانون عرف يومي يمارسه جميع المهمشين من سكان هذه المناطق . والتكفير هنا يصبح أمرا طبيعيا .. فهو لا يعني أكثر من رفض مكثف لوضع "كافر" بطبعه .

وثمة طبعين مختلفتين من أيديولوجية التكفير الراديكالي تبعتان من هذا الوضع .. الأولى هي الطبعة الانعزالية (على نمط جماعة التكفير والهجرة) ، حيث تصبح الهامشية الاجتماعية مقدسة في حد ذاتها ، ودليل طهارة ونقاء ، وحيث يمكن بناء مجموعة القيم وأنماط الحياة التي تتسق مع النزعة الانسحابية المتطرفة .. ويصبح الإخلاص لمبدأ الحاكمية المجرد ، وبغیر أي احكاك اجتماعي وسياسي يذكر ، أمرا ممكنا . ومن هنا يصل التكفير إلى أقصاه ، ليشمل ، ليس الدولة والمجتمع فحسب ، بل أيضا الطبقات الأخرى من الحاكمية .

أما الطبعة الجهادية فترتقى بأفقها إلى الانطلاق من الهامش للاستيلاء المباشر على السلطة ، وإقامة الدولة الإسلامية بالعنف في مواجهة "الطاغوت" . وهي في استراتيجيتها هذه ليست في حاجة إلى تكفير المجتمع ، فيكفيها تكفير الدولة وتكفير كل أيديولوجية سياسية أخرى ، رامية إلى الاستيلاء على هذا التركيز الهائل للتنظيم والمال والسلاح ، المسمى جهاز الدولة ، والاستفادة منه في عسكرة المجتمع والاندفاع نحو أوهاام "أسلمة العالم" بالقوة .. ومن هنا فهي خالية الذهن تماما من مسألة إدارة المجتمع وتناقضاته .. فذلك أمور تخص المستقبل .

ومن خلال هذا الموقع المتطرف على هامش المجتمع تعتمد أيديولوجية الحاكمة (بما في ذلك الجناح المعتدل) ثقلاها السياسي المباشر ، كأيديولوجية إنتليجنسوية .. فمن خلال الإرهاب يتزعزع الجناح المعتدل ذاته التنازلات من النظام لصالح الإنتليجنسيا غير الرثة التي تحمي في جدران النقابات المهنية مثلا .. ناهيك عن "المبادرات" الحكومية ل تنمية الصعيد وإصلاح الأحياء العشوائية ، والتي لا تجد دافعها الأساسي سوى في الإرهاب تحليدا .

إن مبدأ الحاكمة بالشكل الكامل الذي وصفناه هو نتاج هذه الإنتليجنسيا الرثة ، التي تعاني الآن من مشاكل أمنية هائلة في مزولة نشاطها ، والتي تعاني فوق ذلك من تقلص تدريجي لعضويتها ، بسبب التكلفة البشرية العالية ، وبسبب الفرص الجديدة التي أتاحت للإنتليجنسيا خارج مسار جهاز الدولة أصلا ، في القطاع الخاص الجديد ، وفي العمل لدى الدول العربية ، وبالتالي تراجع الرفض المطلق للنظام بالنسبة لها . إن الحاكمة الراديكالية لا محل لها سوى في قلوب المهمشين .. ومن هنا فشلها في اجتذاب أية فئة أو طبقة اجتماعية رئيسية لمشروعها . وأقصى ما يمكن أن تأمل فيه أن تشارك في كعكة السلطة مع الجناح غير الراديكالي في حالة اضطراب هائل للنظام السياسي . ولكن حتى هذه الحالة "المتفائلة" ، لن تكون سوى حالة انتقالية ، حيث سيطلب الأمر "ذبحها" ، بسكين إسلامي هذه المرة ^(١٠) ، على يد الجناح الأكثر قوة وفاعلية سياسيا واجتماعيا : الإخوان .

٤ - ذلك أن "الإخوان المسلمون" حركة سياسية وثيقة الصلة بأجنحة من الطبقة المالكة ، ومن ثم بالنظام ، وبالدولة الوطنية من حيث المبدأ . فالدولة الإسلامية التي ينتظرها الإخوان ليست دولة أمية ، ولا عالية ، وإنما هي الدولة القائمة ذاتها مع صبغة إسلامية قوية بلرجة أو بأخرى . فأيديولوجية الحاكمة هنا، بعد التخلص من الجناح المسلح ، جرى تكييفها وإعادة دمجها في

(١٠) ولهم في الحرس الثوري الإيراني نسوة حسنة !

الأيدولوجية الوطنية ، ولكنها تظل مع ذلك أيديولوجية تكفير - بدرجات مخففة لا تشمل المجتمع ككل ولا الدولة - تعمل على احتكار الساحة الأيدولوجية تدريجيا ، وتجتهد في ابتكار "الحلول الإسلامية" للمشكلات المعاصرة ، والتسلل في صفوف النظام في محاولة للاستيلاء عليه تدريجيا من الداخل وفرض وجودها . ومن خلال أيديولوجية الحاكمية القمعية تستطيع أن تهب الطبقة المالكة فرصة للاستمرار في السيادة ، ولكن تحت قبضة الإخوان القوية .

غير أن القيمة الحقيقية للحاكمية الإخوانية تكمن في كونها الرابط الممكن بين الإنتليجنسيا الساخطة والطبقة المالكة ، ليس فقط عن طريق الوعود الإسلامية بالعدل القائم على الحرية ، ولكن أساسا بدورها المنتظر في أى اضطراب سياسى هائل ، حيث مستهرك إليها الطبقة المالكة بمجملها طالبة العون ، والسيطرة على انفجار الجماهير تحت شعار الإسلام ، وتصفية الجناح الجهادى بعد مدة تطول أو تقصر ، واستعادة النظام ، وتأکید "هبة الدولة" فى مواجهة "الفوضى" .

إن الإخوان أنفسهم بسبب شبكة المصالح الضخمة التى بنوها من حولهم ، لا يقلون عن النظام رعبا من انفجار قبلة الهوية الإسلامية ، ومن كم السخط والغضب الكامن خلف شعاراتهم هم أيضا . فهم الحاجز الأخير .. ولكتهم أيضا ملغومون من الداخل . فصفوفهم تحوى عناصر متمردة من أجل المبدأ ، تطمح إلى حكم الإنتليجنسيا الخالص باسم الله ، وموف تطمح أكثر فأكثر وتزداد راديكالية فى حالة تدهور الأحوال أكثر فأكثر ولجأها فى ضم قطاعات من الجماهير الساخطة . ومن هنا أهمية شبكة المصالح فى الخارج والداخل التى تسهم فى تهدئة بعض قطاعات الإنتليجنسيا الإسلامية . هنا كله بالإضافة إلى مخاوف الإخوان من انضمام الطبقات الأوسع المضطهدة إلى الحركة ، لتبدأ فى المطالبة بنصيبها فى كعكة الحاكمية وتهديد الطبقة المالكة وتقديم تفاسيرها الخاصة للعقيدة .

ومن هنا فالإخوان مضطرون بشكل أو بآخر لدعم النظام الذى يريدون

الاستيلاء عليه ، برفض تكفيره ، بتهلفة الإنجليجيسيا ورشوتها بمعرفتهم ، بتوجيه السخط إلى أيديولوجيات الهوية المتنافسة وحدها ، بإقناع الجمهور الحاكمى بجدوى التحرك فى إطار النظام ، بالاشتراك فى الألعاب النيابية . وهو ما قد يصل إلى ذروته فى إيلاغ "السلطات" يشتون الجماعات الراديكالية التى تتصل بهم ، وتبتزهم .

غير أن هذا الدور إذا تم مله على استقامته سوف يؤدى إلى إلقاء الإخوان قميزهم ، وقدرتهم على اجتذاب السخط على النظام والتحكم فيهن والتسليم عمليا للراديكالين باحتكار أيديولوجية الهوية الحاكمة ، وبالتالي فقدان دورهم ، دور البديل ، وتقلص نفوذهم إلى حد مساو لنفوذ الوفد مثلا ، كمجرد جناح من أجنحة الطبقة المالكة ، فضلا عن إمكانية التخلص منهم بسهولة ، نظرا لانتهاء دورهم الموضوعى . ولكن هذا يمكن أن يحدث أيضا إذا ما استطاع النظام استيعاب قطاعات أكبر من الإنجليجيسيا ودعجها ، وتخلص من الجناح الراديكالى .

لذلك ، فالإخوان مضطرون أيضا لدعم الإرهاب ، تخويفا للنظام والطبقة المالكة من عواقب تجاهل مطالب الأيديولوجية الحاكمة الراديكالية ، والتزاعا للمكاسب على أساس دورهم الممكن فى سحب البساط من تحت أقدام الحاكمة الراديكالية ، وإلا لفقد الإخوان مبرر وجودهم بالنسبة لشبكة مصالحهم وعلاقاتهم بالطبقة المالكة .

فالإخوان إذن ليسوا على استعداد لتحمل أيا من تكلفة دعم الإرهاب أو دعم النظام للنهائية ، وليس أمامهم سوى تحقيق توازن ما بين الخططين المتناقضين ، والتحرك بحذر وخشية ، إلى أن تدفعهم الظروف دفعا نحو مهمة إنقاذ النظام من طوفان الهوية الحاكمة وقمع الإنجليجيسيا الثائرة ، بما فى ذلك جتودهم هم .

إن الإخوان يرتبون أوضاعهم منذ الآن للاحتراج فى النظام العالمى الجديد ، ويتصلون بالقوى المهمة فيه ويطمنونها ، ويعقلون الصفقات السياسية والمالية .

فالمشروع الأسمى الوحيد الممكن في ظل النظام العالمي الحالي هو الإنفاق على "نشر الدعوة"، أما إعالة جيش الإنجليزينا الذي يعلق آماله عليهم ، فقد أصبح في عداد المستحيلات .

ب - الأيديولوجية الوطنية

إذا كانت أيديولوجية الحاكمة تسعى إلى بناء دولة عقائدية ، فإن الأيديولوجية الوطنية قد أسستها دولة قامت بالفعل . ومهما كان ادعاء هذه الأيديولوجية بأنها تتحدث باسم قومية تأسست في أعماق التاريخ السحيق ، مصرية كانت أو عربية ، فإنها ليست سوى مفهوم حديث جدا تشكل في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي على أبعد تقدير ، وانطلق يتغلغل في أحشاء المجتمع في صيرورة طويلة وشاقة مدعوما بقوة الدولة وأجهزتها . وفي خلال هذا الزحف أخذ في ابتلاع عديد من المفاهيم داخله ، لعل أهمها العدالة الاجتماعية ، وأخذ يغير من أسسه الفكرية ، حتى حط أخيرا على مفهوم يسمى الخصوصية ، بعد أن كان يتكلم عن اللغة والتاريخ أو النيل وروح الشعب الفرعونية أو العربية . والحال أن الأيديولوجية الوطنية ، مثل زميلتها الحاكمة ، ليست أكثر من أيديولوجية هوية مرفوعة إلى المستوى السياسي . ولأن المستوى السياسي يدور في النهاية حول جهاز مركزي واحد ، هو جهاز الدولة الحديثة ، فلا بد وأن تتعرض اللغة والتاريخ وروح الشعب والخصوصية والنيل وأى مفاهيم أخرى لعملية تسميط وعزل ودمج واستبعاد لتحويل الهوية الوطنية إلى كيان بسيط واحد وحيد الجانب ، أى لإقامة إله الهوية ، أى أدجلة الوطن .

فالهوية المصرية تفترض أن ما يجمع النوبي والصعيدى والشرقاوى والسكندري وساكن الواحات أيضا ، أعمق مما يفرقهم ، في مجال الخصوصية الثقافية بالذات ، فتجاهل فوارق اللغة (اللهجة) والعادات والتقاليد والمعتقدات ، بالإضافة طبعا للفوارق الطبقية ، والفوارق الاقتصادية والاجتماعية المحلية . هى

بالمقابل تدعى أن ما يفرق السكندري عن الطرابلسي (الليبي أو اللبناني) ،
والنوبي عن الإثيوبي والقاهري عن اللعشقي مثلاً ، أعمق مما يجمعهما ، وهو
بالطبع ما تعرض عليه أيديولوجية الهوية العربية التي تؤكد على العكس (بامتناء
الإثيوبي طبعاً) .

والمسألة طبعاً ليست مسألة نظرية ، إذ لا يوجد أى أساس نظري يُذكر
لتحديد ما هو "أعمق" وما هو "أسطح" ، الذى يجرى افتراض الهوية المركزية على
أساسه .. المسألة مسألة فعل سياسى ، مسألة إنتاج للهوية يجرى تصويره على
أنه اكتشاف ، على غرار ما يحدث فى الهوية الحاكمة الإسلامية .. ولكن هذه
المرة عن طريق جهاز الدولة .. ليس بالعلم والنشيد فحسب ، ولكن باختيار لغة
رسمية، ولهجة شبه رسمية (القاهرية) تروج لها الفنون "القومية" ، وبالمناهج الموحدة
فى المدارس والنزيرة المشتركة فى الجيش ، وبخلق الرموز المختلفة ، بما فيها الفرق
الرياضية شبه القومية ، والتمثيل الخارجى القومى ، وقبل كل شيء بالواقع المستمر
المتغلغل لجهاز الدولة الحديثة ، الذى بدأ بالاستيلاء على حياة المدن ، فهدم أسوار
الحارات والأحياء والمدن ، ووضع التنظيم المركزى لأموال الصحة والنظافة
والمرور، وتغلغل ذلك تدريجياً فى حياة الريف أيضاً (لم يشعر الريف المصرى بواقع
الدولة الحديثة القوى فى مسلم حياته إلا فى مرحلة متأخرة ، حتى أن بعض
المعمرين الريفيين يقولون بحس تاريخى سليم أن عبد الناصر هول أنشأ "مصر" .
ومن خلال هذا كله تصبح قرارات جهاز الدولة وتعاملاتها الخارجية ونظم
بمماركتها وضرائها وتنظيماتها جزءاً لا يتجزأ من حياة السكان اليومية .

ومن خلال هذا التميظ ينشأ مفهوم المواطنة ، الذى لا يتأكد من خلال هذه
الآليات فحسب ، ولكنه يتولى إلقاء واستبعاد الخصوصيات الأخرى ويدفعها إلى
المؤخرة ، أو يندمجها فى نشاطاته (مثل تقديم خدمات دينية) ، لتصبح "الخصوصية"
الوطنية المصنوعة هى الهوية السياسية الوحيدة ، ويتقل الباقي إلى مجال الفلكلور .
وهكذا فإن الخصوصية الوطنية هى حرب ضد الخصوصية ، بما فى ذلك اللغة

والثقافة والتاريخ .. حرب سياسية تهدف إلى خلق ولاء سياسي لجهاز الدولة الوطنية .

٢ - وقد لعب الجيش بالذات ، أساس الدولة المصرية الحديثة ، دورا جوهريا في إنشاء مفهوم الهوية . وليس صدفة أن إبراهيم باشا قائد جيش محمد علي هو أول سياسي يتكلم عن قومية عربية أثناء فتوحاته ، فالجروب الوطنية هي المظهر الأقصى لأيديولوجية الهوية الوطنية .. لأنها المبرر الحديث للضم والإلحاق ، ولأنها ترفع الولاء السياسي للهوية إلى مستوى الوجود المحض : الحياة والموت .. المخاطرة بالحياة وقتل الآخرين . وهي تفعل ذلك ليس عن طريق الحرب ذاتها لحسب ، بل عن طريق ما يسمى العقيدة القتالية التي يجرى حشو أذهان المحاربين بها .. وفكرتها الأساسية ، أيا كانت أشكالها ، هي رفع الولاء الحسي "الطبيعي" الذي يربط الفرد بأسرته وأصدقائه وعشيرته إلى المستوى السياسي ، إلى مفهوم "الوطن" ، الذي يتعد بتصور "جهاز الدولة" ، الذي يصبح الممثل الرسمي الوحيد للأسرة والأصدقاء والعشيرة .. الذين جرت أدلتهم .

ولكن الوطنية لا تتوقف في استثمارها لما هو إنساني عند هذا الحد ، حد الحصول على ضريبة الدم ، ولكنها تعيد استثمار ضحاياها ، فإما أن تستخدم الدماء في أحوال الفزعة في طلب مزيد من الدماء للشار من الأعداء ، وإما أن تستولى على شجاعة وكرامة الجندي وتجري لها تحويلا أيديولوجيا لتصبح تعبيرا أو مظهرا "لأصالة الشعب" و"معدنه" و"عظمة أخلاقه" و"حيوية الأمة" و"شجاعتها" و"كرامتها" ... الخ . أما وقائع الفرار والخوف والاشتزاز من إراقة الدماء فيجرى قمعها أولا وإخفاؤها ثانيا . وهكذا يصبح الجندي - الإنسان - الفرد العيني مجرد "ممثل" للشعار ، للأمة .. أي للدولة ، مثله مثل الزى الذي يلبسه سواء بسواء ، وكذا القماشة التي يرفعها علما .

غير أن الاستثمار الأساسي الذي قامت به الأيديولوجية الوطنية في الأربعينات هو استيلاؤها على مفهوم العدالة الاجتماعية .. ففي إطار ما سمي

الوطنية المصرية نسبت - كما قلنا من قبل - كل مشكلات الفقراء المضطهدين إلى مشكلة الأجانب وسيطرتهم على البلاد ، وما سمى نهبا واستزافا ، وهو ذات الاتجاه الذي اخترع بعد الاستقلال مفهوم "الاستعمار الجديد" والهيمنة الاقتصادية العالمية ومجمل أفكار "نظرية التبعية" ، ونسبة كل المشكلات لهذا العدو الخارجي الشرس . ولكن هذه قصة أخرى .

٣ - والأيديولوجية الوطنية لا تؤدج بهذا التجريد وحده ، ولكن بالتقسيم/ التكفير أيضا .. فأى ولاء سياسى على أساس طبقي أو دينى محظور ، وسيف "الخيانة الوطنية" مرفوع دائما على الرؤوس .. هذا بصفة عامة ، ولكن فى مصر - وربما فى غيرها من بلاد العالم الثالث - أخذ القمع الوطنى أبعادا هائلة ، لأن الهوية الوطنية ، كمبدأ أساسى ، التحمت بمشكلة جهاز دولة ما زال تحت الإنشاء والتوسيع .. ومن هنا شغل مفهوم "الخيانة الوطنية" كل خروج على الخط السياسى الرسمى للنظام ، وهو ما بلغ ذروته فى الدولة الناصرية ، التى حجمت من نفوذ الطبقة المالكة المنفتحة بالضرورة على الرأسمال العالمى ، واستثمرت الطبقة الإثليجنسوية للهوية المصرية إلى أقصى مدى ، بما فى ذلك بعدها العربى أيضا .

إن كل التكفير الوطنى (والدينى أيضا) الذى قمارسه الأيديولوجية الوطنية ضد الحاكمة إنما يرجع بجذوره ومفاهيمه إلى المواجهات الدعوية بين الإخوان والضباط الأحرار ، فى أعوام ١٩٥٣ و ١٩٥٤ و ١٩٦٥ ، فالحاكميون عند الوطنيين عملاء ، لدول النفط بشكل مؤكد ، وللولايات المتحدة على الأرجح ، وإسرائيل على امتحياء^(١١) !! وفى الصياغات الأكثر احتشاما يكونون عملاء "بشكل موضوعي" "لأعداء الوطن" ، يخلمون عمليا مصالح "أعداء الشعب"

(١١) كتب أحدهم فى روز اليوسف منذ بضعة شهور (من تاريخ نشر المقال) متسانلا عما إذا كانت توجد وثائق عن علاقة تيلر الحاكمة بالمواد . وقد سبق للنظام الناصرى أيضا أن اتهم تنظيم ١٩٦٥ الإخوانى ، بقيادة سيد قطب ، بالعمالة للحلف المركزى والاتصال بالمواد .

(حيث أن غة تقليد للتوحيد بين الوطن والشعب يرجع إلى الأربعينات) !!

وهناك أيضا التكفير الديني ، باتهام الحاكمين بالخروج عن شيء يعتبرونه هم "صحيح الإسلام" يتميز بالتسامح الديني وبالوطنية أيضا . غير أن هذه التكفيرات جميعا آلت فكريا ، بعد أن قدح الوطنيون أذهانهم ، إلى اتهام الحاكمة بأنها أصلا "أيديولوجية مستوردة" ، لا تتفق مع "أخلاق الشعب المصري" و"تسامحه" ، والمقصود بالذات "وطنية" ، وبأنها ذات أساس قبلي متخلف .. متجاهلين في ذلك كله الأساس "المصري جدا" لحسن البنا وسيد قطب ، وجملة الأتباع القادمين من صفوف "الشعب المصري الأصيل" ، بل ومتجاهلين أنهم هم - أي "الوطنيين الأصلاء" - أصحاب الطبعة الأولى لأيديولوجية الهوية النخبوية التكفيرية ، أي أيديولوجيتهم الوطنية ذاتها !!

مثل هذه الاتهامات ليست مؤامرة يحكيها "الوطنيون" ضد "الإسلاميين" ، برغم ميلها الطبيعي لإنتاج الافتراءات ، وإنما هي تعبير عن ميل موضوعي لأيديولوجية لخبوية - دولية للشك في نوايا أي خروج أيديولوجي عن نطاقات ما يمكن أن يسمى تجاوزا "تفكيرها" ، على ذات نمط ميل أيديولوجية الحاكمة لإنتاج فكرة "المؤامرة العالمية ضد الإسلام" وحشد الأعداء فيها حشدا .

ليست الأيديولوجية الوطنية عقلانية ، ولا موضوعية ، وليس الإرهاب الفكري والجسدي الذي تمارسه صدفه ولا خطأ ، بل هو من صميم بنيتها كأيديولوجية هوية . ومن هنا فالتكفير الوطني جهاز أيديولوجي متكامل ، له أيضا طبعته الموازية لمفهوم الجاهلية الحاكمة ، متمثلا في فكرة "المؤامرة العالمية ضد مصر" ، بسبب موقعها الاستراتيجي أو قتلها السكاني أو تاريخها العريق ، أو - وهي نقطة إنتليجنسوية مهمة! - ريادتها الثقافية في الوطن العربي ، إلى آخر هذه الزهات التي أصبحت مقنعة من فرط تلاوها .

٤ - وأيديولوجية الهوية الوطنية تتمتع على المستوى العالمي بامتياز خاص ، وهو كونها عضو في "الاجتمع الدولي" .. فالعالم عبارة عن مجموعة من الدول

القومية ، حتى ولو كان سكانها قبائل متناحرة ! والدولة هي التي تحدد لسكانها مع من يتعاملون ، وتحظر عليهم التعامل مع دول يعينها ، فتحصد الأعداء والأصدقاء ، ومدى التعاون ومدى العداء .. وتهيمن على التبادلات الثقافية والتجارية والاقتصادية والإعلامية وغيرها .

وهو نظام تطلب الاعتراف به عالميا إنتاج ما يسمى احترام السيادة الداخلية لكل دولة ، ومعنى أدق وأكثر عملية ، عدم انتهاك هذه السيادة بالنسبة لأي دولة إلا بمعرفة دولة أخرى !! فالشعوب ، التي تتحدث الدول باسمها ليس لها حق الانتهاك ، ولكن الدولة نفسها لها هذا الحق ، عن طريق الحرب أو الجاسوسية ، أو التبادلات السلمية بمعرفة الدولة الأخرى وبموافقتها .

ويتمثل الوضع المثالي بالنسبة للمفكرين المدافعين عن "عالم القوميات" في اقتصار التفاعل على هذه التبادلات السلمية وحدها .. وهو ما يجد تعبيره الرمزي في الوقفة المتخشبة التي يقفها ممثلو الدول وهم يستمعون إلى النشيد الوطني للدول الأخرى ، أو مجمل ما يسمى "البروتوكول" . وهو ما يغطي والحقها اتفاقا غير مكتوب ، يحق بمقتضاه لكل دولة أن تقول أنها (وشعبها) عظيمة جدا ، ومن حقها أن تقول في الداخل أنها "أكثر تساويا في العظمة من الآخرين" ! ففي المجتمع الدولي، مصر عظيمة جدا ، وإسرائيل أيضا ، وكذلك ألمانيا المحتلة (قبل الحرب) ، والديمقراطية (بعدها) . وكلها أيضا تتميز بأنها فوق ذلك "عظيمة جدا جدا" في الداخل ! غير أن عظمتها الداخلية تزداد وقت الحرب للتعويض عن نقص عظمتها الخارجية !! أكرام من الكذب .



غير أن مشكلة الإنتليجنسيا الوطنية المصرية لا تكمن في تهافت مفهوماتها ، ولا في تناقضها .. فهي على استعداد لابتلاع تناقضات "أقطع" بكثير براحة تامة وهنداء بال ، وإنما تكمن مشكلتها في الحصاد المر "لجهادها الوطني" ، في جزاء ستمار الذي لاقيه على يد الدولة الوطنية التي حبت يوما ما أنها امتلكتها !

١ - لقد رأينا في القسم الثاني الظروف التي أدت لتكوين الطبقة الإنتليجنسوية - لا البرجوازية - لأيدولوجية الحرية الوطنية ، وانتصارها الذي أدى في النهاية إلى انقلاب يوليو ١٩٥٢ .. الذي أصبح في عينيها ثورة . غير أن هذه "الثورة" التي احتفلت الإنتليجنسيا بقمعها احتفالا عظيما ، واعتبرها كمل جناح من أجنحتها (بما فيهم الإخوان - الذين كانوا وما زالوا يتحركون في إطار الدولة الوطنية) ثورتها الخاصة .. كانت لهم على يد الإنتليجنسيا العسكرية اللطمات المتتالية ، ليتضح أن الضباط يتوون أن يتولوا الحكم بأنفسهم واختراع التريفة الأيدولوجية التي تناسبهم هم ، والأهم من ذلك ، أن يحتكروا الكلام باسم الشعب والوطن ، وفكرة الامتلاء على الطبقات ، وصراعان ما حسمت الموقف بحل كل منظمات الإنتليجنسيا السيامية ، والسيطرة على منظماتها النقابية .. وتأطير الثقافة بأطر ميامية حديدية .

ولكن النظام الناصري بالمقابل وفر لأغلب قطاعات الإنتليجنسيا فرص التعليم والوظيفة والرفق السريع ، والسلطة الممتدة في أحشاء المجتمع ، و"أسم" المثقفين أنفسهم بوطنيتهم داخل جهاز الدولة ، و"سمع" لهم بالتعبير عنه ، بحماس والأهم من ذلك أن النظام نجح في تأميم شعارات الإنتليجنسيا الثورية التي تبلورت في الأربعينات ، فشجعهم ذلك على التصالح مع القمع وقبول الصلابة . وهكذا حققت الإنتليجنسيا المصرية في مجموعها ، وفي معظم تعبيراتها الأيدولوجية ، حلم التماهي مع الدولة ، ولكن على وجه مختلف تماما عن طموحاتها الأصلية ، وانشغلت في صراعاتها فيما بينها على الفوز بوضا النظام : الإسلاميون (عدا الجناح القطبي المتمرد) ، والوطنيون بأقسامهم على حد سواء . وفي ظل هذه الصلابة ، قبلت الإنتليجنسيا قمع الحريات ، وإشاعة الإرهاب^(١٢) ، ونهب الريف ، وتعمست للأطروحات العربية و"الاشراكية" ،

(١٢) إن أهوال عصر الاستعمار لتقف متواضعة بجانب مجون إبراهيم عبد الهادي في الأربعينات - مجون "الدولة شبه المستقلة" - التي تسعى بلورها عند المقارنة

وربطت نفسها وربطت تماما بالنظام ، الذي قدر له أن ينهار ، ويعاد تشكيله ، تسقط معه هذه الإنتليجنسيا التي أصبحت فجأة زائدة على الحاجة ، ولا لزوم لها ، ومعوق للتنمية ، ومستولة بشعاراتها الوطنية والعربية والاشتراكية عن الحراب . لقد كان مقتل الأيديولوجية الوطنية هو بالتحديد تشكل الدولة الوطنية بالفعل . وهكذا آلت قيادة الإنتليجنسيا المتمردة إلى الأيديولوجية الحاكمة ، بالضيظ لأنها معادية للدولة الوطنية .

٢ - ليس القمع في حد ذاته من الأمور التي تستفز الإنتليجنسيا المصرية ، فإيديولوجيات الهوية التي تسودها على اختلافها قمعية أصلا كما رأينا .. وإنما تكمن المشكلة في تراجع النظام عن دعم الإنتليجنسيا . وفي البداية هاجمت الإنتليجنسيا الوطنية الإمبريالية وإسرائيل لأنها سبب هزيمة النظام ، ثم التفتت تطالب بالديمقراطية ، ثم فوجئت "بالطبقة الجديدة" تتمدد في ظل الانفتاح ، فكان "نصر أكتوبر" بداية هزيمتها ، فالتفتت تهاجم النظام ، باسم العدالة الاجتماعية حيناً ، وباسم الوطنية حيناً .. وحاصرت النظام ، وسعت لسحب الشرعية منه .. وفي ظل الأزمة الاقتصادية المتفاقمة نجحت إلى حين .. لتفاجأ باغتيال السادات عندها اللدود على أيدي الحاكيمين ، لتهرع لا تلتوى عن شيء إلى أحضان الدولة مرة أخرى !! مطالبة إياها "بالتعلم" من الدروس والإقلاع عن مغازلة الإسلاميين !!

ولكن هذا التقارب النسبي الجديد ليس مسألة شعارات ، ولا صراع مجرد للهويات في فضاء الفكر ، ولكنه يستند إلى عمليات تكيف مهمة طالت العديد من قطاعات الإنتليجنسيا . ذلك أن الانفتاح وثورة أسعار البترول فتحت أمام الإنتليجنسيا أبواباً جديدة : العمل في الدول العربية ، في البنوك والشركات

= بالعقولات الناصرية - عقولات الدولة "المستقلة" - والمناهج المنظمة مثل مذبحه كرماسة (١٩٦٥) (أنهاء مطاردة تنظيم سيد قطب) !! وسوف يشهد الفلسطينيون بنورهم هذا السيناريو ، و"يتعمون" بالقمع الوطني" إلا أناحت لهم إسرائيل فرصة بناء دولتهم القومية القمعية الخاصة بهم !!

الخاصة والأجنبية والسياحة ، وأخيرا فى القطاع الاستثمارى الجديد الضخم فى المدن الجديدة والقديمة .. فتقلصت علاقتها بـجهاز الدولة ، وبالتالي بمجمل الأطروحة الوطنية - الدولية - النخبوية .. وهو تأثير شمل ، ليس المستفيدين المباشرين فحسب ، ولكن قطاع أعرض بكثير ينتظر فرصته ^(١) .

وهكذا راح الكل - تقريبا - يسعى للحاق بركب "النظام العالمى الجديد" ، والتمتع بالفرص السائقة فى السوق العالمى ، بما فى ذلك الإنتليجنسيا المثقفة حاملة الأيديولوجية الوطنية ، فأبناؤها جميعا - وأبناء الإخوان أيضا - يلتحقون بالمدارس ذات التعليم الأجنبى ، سواء ذات الطابع الإسلامى أو المسيحى أو الحكومى (المدارس التجريبية) ، مفصحين بذلك عن الشعار العلمى الوحيد للإنتليجنسيا الوطنية : القفز من السفينة الفارقة !!

٣ - وفى ظل هذا الوضع يمكن أن نفهم نجاح السلطة - التى ما زالت تسير "على نهج كامب ديفيد" وتمارس "الانفتاح" الذى صار إنتاجيا - فى تأميم الأيديولوجية الوطنية مرة أخرى . فالمثقفون الوطنيون المعزولون عن القطاعات المتمردة من الإنتليجنسيا لم يعد لهم مأوى سوى النظام ، والمزعة الكبرى لدولتهم الناصرية كسرت أية إمكانية للتبجح الوطنى القديم . وهكذا ظهرت الطبعة المعدلة الجديدة من "الأيديولوجية الوطنية" فى خدمة رجال الأعمال الجدد ونظامهم .

هذه الأيديولوجية ليست مستقلة بذاتها أصلا ، بل أصبحت جزءا من

(١) إضافة : واعتقد أن هذا هو السبب الأعمق للسخط الشديد من جانب مثقفى الهوية الوطنية على "البرودولار" .. ففلسافة الأساسية ليست أن البرودولار شجع الانجاعات الإسلامية أو "تأمر معها" بالتمويل، ولكن أنه جذب قطاعات عديدة ، كما هو وارد بالمتن، بعيدا عن مجمل أيديولوجيات الهوية ، ولو بغير قصد أو "مؤامرة" .. أى بسبب أثره على مسألة "أزمة الانعلاء" التى كثر عنها الحديث آنذاك والتى كانت تعنى فقدان مثقف الهوية لتفرد الجماهيرى .

خطاب أشمل للسلطة ، هو "خطاب التنمية" ، ذلك الخطاب الذى تخرص فيه السلطة باستمرار على تذكير الإئتليجنسيا بأنها كثيرة العدد ، زائدة عن الحاجة ، تعوق التنمية ، تثقل كاهل الميزانية ، تتسبب فى الديون ، أى تهدد "مستقبل الوطن" ذاته !!

وفوق ذلك فهى - وا دهشته - وطنية مصرية ليست معادية للإمبريالية ولا لإسرائيل من حيث المبدأ ، يدور خطابها حول تحقيق "المصالح الوطنية" من منظور قبول مجمل التوازنات الدولية الرئيسية ، وبالتعاون "مع الجميع" ، والاستفادة من الهامش المتاح للمناورة مهما كان ضيقا . وهى أيضا وطنية تقبل ، وتطارد ، طبعة خاصة من "الإسلام المعتدل" لمواجهة الحاكمين المتمردين .

وليس للمثقفين الوطنيين الآن من برنامج سوى هذا البرنامج الحكومى نفسه ، مع قدر من التطرف المبذنى اللائق بالمقام !! الذى يقل على كل حال بالتدريج .. من المطالبة بتوسيع القطاع العام ، إلى الإبقاء عليه ، إلى مجرد بيعه بالتدريج وبتون خسائر ، إلى عدم بيعه للأجانب .. ومن مواجهة إسرائيل إلى قبول التفاوض إلى المطالبة بالحد من التنازلات . ولكن حتى المزايدة على النظام صارت صعبة ، سواء بالنسبة لتصريحات وزارة الخارجية فى المسائل الخلافية مع إسرائيل ، أو "تصريحات" إبراهيم سعد فى المسائل الخلافية مع الولايات المتحدة !! أما القومية العربية فلا يعدى القول فى شأنها حث النظام على المضى قدما فى جهود "المصالحة العربية" مع الأنظمة القلمية والرجعية على حد سواء ، والتشدد فى مفاوضات السوق الشرق أوسطية (١٣) .

(١٣) فى عدد الأربعاء ١١ أكتوبر ١٩٩٥ من الأهلل وضع الفكر "الماركسى القومى" (أدبه بقولك دائرة مرعبة!!) كريم مروة يرثيها جليلا للقومية العربية فى ضوء المستجدات . ويمثل هذا البرنامج فى دعوة المثقفين العرب للاتقاء والتقارب ووضع الخطط المشتركة - على الورق - لمواجهة ست مشكلات رئيسية ، منها الديمقراطية والمجتمع المدنى والسوق العربية والجامعة العربية ، على أن تجرى المناقشات بأقصى ديمقراطية . وهو فى = الحقيقة

٤ - وهم لا يخدمون النظام فحسب ، ولكنهم أيضا حريصون على الاستئثار بهذا الدور ، ومن هنا هذا الزعيق المتواصل ضد الإخوان واتهامهم بالتحالف مع الإرهابيين وتخويف النظام مهم ، والشكوى من المساحات التي يحتلها الحاكميون المعتدلون (الذين يتحركون ضمن أفق الدولة الوطنية) في الإعلام ، وفي الحزب الوطني والمواقع المهمة داخل جهاز الدولة !! وينساقون خلف ادعاءات الحاكيمين مؤكدين أن هؤلاء يريدون العودة بالبلاد أربعة عشر قرنا للوراء ! في ذات الوقت الذي يحاولون فيه اقتباس الوسائل التنظيمية والدعائية والخدمية الحديثة والمبتكرة التي يستخدمها الإخوان ، ويحسدونهم على ظهورهم المسلح الذي يبرر وجودهم ، متحسرين على أنهم "ليست عندهم تجربة" !

إن خدمة الدولة هي هدف الإنجليجيسيا الوطنية ، وهو ما يتطلب دولة وطنية، تقام ولو بالقوة .. ومن هنا الراحة العظيمة التي شعروا بها عندما انقلب العسكر الجزائريون وأوقفوا الانتخابات التي كانت تنذر بصعود الإسلاميين للسلطة . فباسم الوطن ، وطن الإنجليجيسيا ، لا تجرى المطالبة بقمع الإسلاميين وحرمانهم من "حرية الفكر والعقيدة" فحسب ، ولكن أيضا قمع "الشعوب الغبية" التي سوف تتسبب "بغباتها" في "ضياع الوطن" !!!

ولكن الوطن المقدس هذا ظل ويظل بالنسبة للإنجليجيسيا الوطنية شعارا سياسيا ، وفرصة للحكم قبل كل شيء . ولكنه ليس مقدما بما يكفي للحيلولة دون تهريبهم من التجديد مثلا : رمز الوطنية . والمواطنة ليست مقدمة بما يكفي لمنع الاندراج في شبكات الوساطة والمحسوية ، واقتصاص الفرض من أفواه "الشعب" الذي يتحدثون باسمه !

٥ - لقد انحسرت الهوية الوطنية عند أغلب قطاعات الإنجليجيسيا لتحصر

برنامج رائع لقطاء وقت الفراغ بالنسبة لهذا القطاع من المثقفين الذي خرج مياسيا على المعاش !! هذا مع ملاحظة أن الخروج على المعاش كان دائما شرطا أساسيا لأي مناقشة ديمقراطية حقا في صفوف الإنجليجيسيا الوطنية .

وسط مجموعة المثقفين الوطنيين ، ومن هنا انخفضت طموحاتهم كثيرا .. فبدلا من المطالبة بالسلطة ، والادعاء الواضح العريض بأنهم "حراس الأمة" و"أملها في التقدم" و"قادتها" ، أصبحوا فقط مجرد "منافعين عن ثقافتها الوطنية" ، حراس "أمنها الثقافي" ، جنودها في مواجهة "الاستعمار الثقافي" والتطبيع . ومع ذلك فهم يتشاعنون على هذه الأمة - أمة الإنجليجيسيا التي انخرقت نحو الحاكمية - مؤكدين لها أنه ليس من حقها أن تحرمهم من حرية العقيدة والتعبير !! ذلك أن "الأمة" تهددهم الآن بحرمانهم من "حقهم" في الدفاع عنها وعن ثقافتها !! أى من الرقعة الأخيرة التي تبقت لهم من ملكهم العريض !

وهكذا ينز الخطاب الوطنى الآن مرارة الغزبة ، التي يُرجعها إلى "خيانة" النظام . فورقة التوت التي تبقت هي الادعاء بأن النظام الحالى قد انقلب منذ عصر السادات على الدولة الوطنية الأصلية : الناصرية . إن هذه الإنجليجيسيا الوطنية تعيش الآن عصرا تسميه "عصر الخيانة" ، خيانة الشعب ، خيانة الأقدار ، أو "الزمن الردئ" - على حد التعبير الموفق لياسر عرفات .

ومن داخل هذا الخندق تعانى الإنجليجيسيا الوطنية من قلق دائم ، وعذاب مستمر للضمير ، لأنها لا تجد ما تقوله .. فهي إذا تكلمت عن الخصوصية ، أصبحت مهددة بالانزلاق خذمة معسكر الهوية الحاكمية ، ، وإذا لددت بالإرهاب أصبحت مهددة بأن تفقد كل استقلال عن النظام ، فهي مضطرة دوما خيانة نفسها ، ولا تهدئ من عذاب ضميرها إلا بإلقاء اللوم فى هذا المأزق على الحاكمية المستوردة جينا ، وعلى النظام جينا .. إنها تتمزق من أطرافها الأربع .

ولكن الأمر الذى لا تتمكن هذه الإنجليجيسيا من رؤيته هو دورها الأساسى الذى لعبته ، ليس فى إنتاج النظام وأيديولوجيته فحسب ، بل وفى إنتاج الحاكمية أيضا : فالتسييس المباشر للفكر هو الذى أدى للتسييس المباشر للدين ، والأيديولوجية الوطنية المقدمة هي السلف المباشر للحاكمية المقدمة ، والنخبوية الوطنية هي التي فرشت الطريق للنخبوية الحاكمية الأكثر راديكالية ، والأكثر من

ذلك أنها عواجهتها للحاكمية بمطلق الهوية الوطنية ، تقدم لهذه الحاكمية نفسها الفرشة المناسبة تماما لإدارة معركتها الأيديولوجية : فرشة الهوية - هذا إذا تغاضينا عن حقيقة أنها أصبحت أيضا تجادل الحاكمية على أرضية "صحيح الدين" !

نحن نعيش عصر احتضار الطبعة الوطنية من الأيديولوجية الدولية - النخبوية التي تدور حول مفهوم الهوية .. وهو أمر لا يستحق على كل حال كثير بكاء .. فلندعها ترحل في صمت ، ولنتركها لأقلام المؤرخين .

ج - التمرد على أيديولوجيات الهوية

من الحماقة أن نلوم أيديولوجيات الهوية لأنها تكذب ، لأن الأيديولوجيات ليست سوى حفل إنشاء الأساطير السياسية ، في حين أن الأساطير ليست سوى أيديولوجيات ميتة ، فقدت خصوصيتها السياسية واندجمت في عالم الخيال . والأيديولوجيات لا تنقد نفسها ، ولا تفكر إلا للتحايل على إخفاء طابعها الأسطوري ، أي لتكذب كلها أكبر تأثيرا وأخفى ، ولتبدو أكثر واقعية وعلموسية .. بل هي تقاوم النقد وتحاول أن تندمج في بنيتها الأسطورية .. فشبح الوطنية الأسطوري يتلع العدالة الاجتماعية ، ويخلق لنفسه تاريخا ، ويدخل في مناقشات ، بل ويجادل باسم العلم ذاته ، ولكنه في النهاية لا يفعل أكثر من أن ينظر في عينيك : هل أنتعتك بما فيه الكفاية لأبتلعك .. لأضمك لمملكتي ؟

ولكن الأيديولوجيا ليست مجرد أسطورة ، فهي أسطورة سياسية ، تدور حول مصالح ، قوى ، صراعات ، مؤسسات ، مكاسب ، دماء ، ولذلك فهي "حقيقية" أيضا ، لا تقل واقعية عن أي مُنتج بشري آخر . وهي منتجة وذات قيمة أيضا .. تعيد إنتاج نفسها بواسطة استهلاك حياة البشر الفيزيائية ومنتجاتهم المادية .. ولكنها دائما تستهلك البشر وهي تقتنعهم بأنها تحررهم ، وبأن حريتهم إنما تكمن في خضوعهم لها ، وتضحياتهم في سبيلها .. سواء كانت أيديولوجية العقل أو أيديولوجية الهوية ، وسواء كانت هوية وطنية أو إسلامية . إن "الأرواح" ذاتها

لا يمكن تحصيلها إلا بأدوات وطقوس ، بالسلة والبخور والكلام والرقص . فإذا لم توجد الأدوات لن "تحضر الأرواح" !! والحال أن سلة الأيديولوجية الوطنية وبخورها ورقصها ، أساسها المادى ذاته .. دولتها .. هو الذى يجرى الآن امتصاصه وهضمه لحما وعظما ودما .. فالأيديولوجية لا تموت إلا اغتيالاً ..

اغتيالاً وليس غيلة ، فالسماسة والوسطاء منهمكون الآن فى الاتفاق على غزيقها ، بيعها بالقطعة ، والمساومات دائرة ، لنكتشف فجأة أن الأشباح لها وزن ، وطول وعرض ، يتيح للشارى أن يعاينها ، ويزنها ، ويقلبها فى يديه يمينا ويسارا ، وللبائع أن يعرض مفاتيحها ، وقوتها ، ويجادل ، ويتظاهر بالامتناع عن البيع ، ولكن الصفقة قد رُسمت أبعادها بالفعل .. ونحن أنفسنا ، جسمنا ودما وعقولنا ، محل الرهان فى السوق ، سوق النخاسة العالمى الجديد .. ولما كان الأمر يهمنا جميعا .. فهلموا بنا تسرق النظر ، ونلعب اللعبة الأيديولوجية ، فنخرج من أنفسنا ، ونتطلع إليها وهى واقفة فى السوق ، ونفرض على المساومة علينا .. ولكن حذار من الأمل بالنجاة .. إذا تصورنا أن هذا الموقع الخيالى يمنحنا حصانة فى وجه الطوفان ، إذا لم نفعل شيئا لنهرب بجلودنا الحقيقية ، وليس بأرواحنا وحدها !! بهذا الشرط وحده .. سوف نخاطر ونلعب لعبة الأفكار :

١ - إن الأيديولوجيا الجديدة التى يتولى صناعها النظام العالمى الجديد أيديولوجيا متكاملة ذات شقين (مثلها مثل الأيديولوجيا البرجوازية العقلانية السابقة لها) هما العملة وصراع الحضارات .. أى مسرح بأكمله ، بصراعاته ، بخبرته وأشراره . والمطلوب أن نندمج فى الأدوار المختلفة لنصنع "الحديث" . أما العملة فهى الديمقراطية وحقوق الإنسان ، السلام العالمى وحقوق الشعوب .. وبمقتضى هذا الكلام ، كل الشعوب متساوية ، وكل الأفراد متساوين ، والكل له حقوق لا يجوز تقييدها .. بل يجب التلذذ بكل اعتداء عليها .. ويجب أن تنفق الأموال لرصد هذه الاعتداءات ومواجهتها ، وحشد الجهود ضدها . والأهم من ذلك ، أى من "ذهب المعز" ، "سيفه" : فيجب تزويد هذه الحقوق بالقوة الكفيلة

بمخاطبتها .. ذلك أن الديمقراطية وحقوق الإنسان لها أنياب وأظافر (كما قال السادات بحكمة) . ومن هنا تفهم لماذا تعاني ليبيا والعراق من الحصار دفاعا عن حقوق الإنسان ، والحقوق الوطنية أيضا . وإذا كان النظام العالمى الجديد لم يدافع بما فيه الكفاية عن حقوق إنسان اليومنة ، فعلىنا أن نطالبه بذلك وباستمرار ، ولكن طبعا لا يجوز لنا أن نهمله من قواعد من أجل هذا "الخطأ" !!

وليست المسألة هي مجرد الكيل بمكيالين .. فالعملة ، التى ولدت بتضح الدم من مسامها مثل كل أيديولوجية قمعية ، لا تفكر أصلا فى أن يتساوى الصومالى والمصرى والفرنسى واليابانى ، ولن تجعل الرأسمالى والعامل فى أى بلد أخوة ، ولن تحرر المهمشين ، بلدانا وضعوبا وفئات اجتماعية ، من الفقر المدقع ، بل هى تكريس للتفاوت .

ومع ذلك فالعملة ليست أسطورة ، وإنما هى أيديولوجية ، تستند إلى واقع لا يخطئه أعمى .. فالإنتاج الرأسمالى أصبح عالميا بالفعل ، والشركات متعددة الجنسية تسيطر على ٧٠٪ من الإنتاج العالمى ، والسلعة لم تعد لها جنسية ولا وطن ، لا إنتاجا ولا تقيلا ولا توزيعا واستهلاكا . إن العملة لا تفهنا .. فسوف نحقق لنا المساواة حقا وفعلا .. ولكن فى مجال واحد . هو العمل فى خدمة الاحتكارات العالمية الجبارة ، وسوف نحقق لنا الإخاء أيضا ، بحملات إنسانية لإنقاذ الشعوب الجائعة من الموت جوعا ، بعد أن تنزل بها الخراب ، بل وسوف تتدخل أحيانا لوقف الحروب الأهلية الوحشية بين القبائل والشعوب والأديان .. وسوف ننرف وسائل الإعلام العالمية الديموع ، وتصور الجرحى وهم يتلقون المعونات الإنسانية ، وبذلك سوف نتيح لنا أن ننرف معها دموعا "إنسانية جدا" ، ولكن بعد أن نؤدى واجبنا فى بناء النظام العالمى الجديد بالعمل المأجور !!

ولكن العملة لن تهيك سوى المساواة والإخاء . أما الحرية فسوف يهيك إياها صراع الحضارات : فإذا لم يعجبك ما تعطيك إياه العملة يمكن أن تنور باسم الخصوصية ، وتحتج وترفض "الحضارة المادية" . وإذا لم تنرف دفعاتك العملة نفسها

للثورة ، فتجد نفسك مثل "أخيك" صدام حسين داخلا أم المعارك ، ومعك الإسلام والقومية العربية والعزة العراقية وكل ما شئت من خصوصيات !!

ولكن عليك أن تحسب موقعك جيدا .. قرب "ثورة حضارية" تلقى من النظام العالمي إعجابا وتأيدا ، ورب ثورة أخرى تلقى منه اشماتا ورفضاً .. وهنا سوف "يكشف" العالم أنك "بربري الطابع" ، معاد للإنسانية ، رافض للحضارة ، آكل للحوم البشر ، معاد للديمقراطية ، خطر على السلام العالمي ، الأمر الذي "يدفع" آلهة النظام العالمي الجديد إلى إجبارك على التراجع .. بالسلاح .

هذا كله طبعاً إذا كانت عندك موارد تذكر ، أو تهدد بالاستيلاء على موارد أخرى ، أما إذا كنت من "العالم الرابع" ، فالدور الوحيد الذي تتيحه بك العولة هو "الدفاع عن خصوصيتك الحضارية" ، خارج التاريخ .

وهكذا سوف نكتشف أن العولة غير عالمية ، وإنما هي عولة متقاة .. فهناك من يقف خارج العالم ، وهناك سادة له ، السادة الذين نصبوا أنفسهم للدفاع عن الحرية وحقوق الإنسان ، ويملكون المال والسلاح ، القادرون على "الدفاع" عن "الملل العليا" للبشرية .

٢ - تلك هي الصفة التي يعرضها النظام العالمي الجديد : المشوى . أما البائع فهو بالضبط الدولة القومية بمختلف خصوصياتها أيا كانت ، فالدولة هي المسئولة عن تهيئة "الشعوب" للعولة/ صراع الحضارات ، عليها أن تعبد الطريق لعمل الشركات متعددة الجنسيات ، وتهين السكان ، وتبيع الأيديولوجية الوطنية أو الإسلامية أو غيرها للنظام العالمي الجديد ، عن طريق بيعها للسكان أصلاً بصيغة عالمية ، تماماً مثلما يفعل النظام الآن ، وكما يفعل الإخوان أيضاً . فالعولة تحتاج إلى دولة قوية ، لها باع في القمع الأيديولوجي والعسكري ، قادرة على حفظ النظام ، وعلى الحفاظ على استقرار الأسواق أيضاً .. وهو ما يتطلب أن تكون "ديمقراطية" ، أي خاضعة لإشراف النخب المهمة المرتبطة بالنظام العالمي الجديد ، وفي ذلك فليتافس المتافسون .. فليتافس أيديولوجيات الهوية مع

بعضها البعض . ولتساقى الدول . ولتثبت كل منها للنظام العالمى الجديد ،
للشركات متعددة الجنسية . أنها الأفضل والأكثر قدرة والأكثر ولاء .

٣ - ليست أيديولوجيات الهوية هي المرشحة لمواجهة هذه الصفقة ، فالهوية
المتكيفة مع "النظام العالمى الجديد" ليست سوى وجه من وجوه العولمة ، والهوية
غير المتكيفة ، أيديولوجية الحاكمية الراديكالية . أو أى طيبة متطرفة تظهر
لأيديولوجية الهوية الوطنية ، تقف خارج العالم ، مع المهمشين ، فى التجريد
القمعى المضاد والعاجز .

ذلك أنه لا يوجد شيء له أهمية يقف خارج العولمة .. العولمة هي نحن ، هي
محصلة جهود البشر فى التقدم ، هي محصلة عمل العمال ، وأفكار المخترعين
وجهود المفكرين ، هي نحن أنفسنا ، ولكن بقناع مخيف ، بسحر يقرب جهودنا
ضدنا ، ويحول أسلحتنا إلى صدورتنا . العولمة هي عالمنا واقفا على رأسه ، هي
أيديولوجية الرأسمالية .. أيديولوجيا ينتجها مفكرون تافهون مثل فوكوياما
وشركاه ، لا يكتفون بكتابة القصص المسلية عن العصر الديمقراطي الجديد ،
ولكنهم ينسبون أنفسهم ، لأنهم عديمو الأصل أساما ، إلى مفكرين عظماء مثل
هيجل .

ليست العولمة إذن فرصة مائجة لإحياء جنث الهوية .. أما الإنتليجنسيا التى
كلفت نفسها بحرامتها ، فالأرض تنحصر من تحت أقدامها كل يوم .. فهى تفقد
تميزها الفكرى مع تضاؤل الفارق بين العمل اليدوى والذهنى ، فاليدوى فى ظل
التقدم الصناعى صار ذهنيا ، يعتمد على عمال مؤهلين ، والذهنى صار آليا ،
وظيقيا ، حتى فى معامل الأبحاث ومراكز البحوث . وجهاز الدولة يفقد محورية
دوره فى التحديث ، ليتحول إلى جهاز شبه آلى يحل المشكلات بتنظم معلوماتية
متقدمة ، والرأسمال يتولى القيادة المباشرة للتحديث . هذا كله ناهيك عن
الانشطار العميق بين قطاعات الإنتليجنسيا نفسها .. بين قطاعات الإعلام

والعسكر المدللة ، والباقي الملقى على قارعة الطريق ، يحل مشكلاته خارج جهاز الدولة .

كل ذلك على خلفية من العولة التي سحبت البساط أصلا من تحت كل تصور عن مركزية إرادوية تقوم على مبادئ الهوية لتحدى العالم .. فذلك المشروع لم يعد يقنع حتى الإنتليجنسيا نفسها ! لقد فقدت الإنتليجنسيا موقعها المحورى ، ولم يعد لها حتى وهم قيادة العالم .

ليس الإنتليجنسيا فحسب ، بل المثقف والفكرة أيضا .. إذا كان ثمة شيء صحيح فى "نهاية الأيديولوجيا" التي يمشرون بها ، فهو بالضبط انهيار الدور المركزى للفكرة فى الجهاز الاجتماعى . فالفكر لم يعد مستقلا ولا مصدر الحقيقة ، بل أصبح تابعا ، تابعا للإنتاج (ماركس) واللا وعى (فرويد) والسلطة (فوكو) ، أصبح كما أشرنا منذ البداية مُنتج اجتماعى كغيره من المنتجات . إن العقل ذاته (ناهيك عن الهوية) لم يعد يشعر بالامغلال ، فهو منخرط منذ أكثر من قرن فى البحث عما يؤمسه ، عما يوجه تغيراته ويحدد منظوراته ، أصبح منشغلا "بالللا عقل" .. والحرية التي حمل لواءها لم تعد "خطة ذكية" ولا معتمدة على الرشد الإنسانى المجرد .

وكما فكك العقل الحديث عقل التوير المجرد القديم ، فإنه يفكك أيضا الأيديولوجيات الرومانتيكية ، مثل أيديولوجيات الهوية .. لأن المفاهيم التي تستند عليها هذه الرومانتيكيات تزنج أيضا ، سواء سُميت روح الشعب ، أو الحضارة أو الجماهير أو العدالة .. فكلها أصبحت فى الفكر المعاصر مؤسسة على قوى وعلاقات اجتماعية وانكشف طابعها الأيديولوجى .

٤ - ولما كنا خارج محورية الإنتليجنسيا ، ومحورية الفكر ، فقد سقطت "قداسة المثقف" ، القلب النابض للإنتليجنسيا وحامل الفكرة وحارسها .. فالمثقف لم يعد أكثر من مهنى ، منتج متخصص فى إنتاج الأفكار ، جزء من الآلة الاجتماعية الكبرى . وهو يُنتج لسوق معرفى ضخم ، فائق الاتساع ، لا يُعرف له

أول من آخر ، ولا تُعرف نتائج أفكاره وأطروحاته في الأذهان . وهو نفسه يتلقى ثقافته من سوق هائل ، مليء ، ليس بالكتب فقط ، ولكن بالصحف والأفلام والمسلسلات ، عالم يأكمله يقدم فيه كل مثقف رؤية ما ، بخصوص موضوع ما .. ويتفاعل ذلك كله خارج مركز القيادة الذي يُفترض أن المثقف كان يمثل . فإذا كان المثقف قد أسس قديما فكرة الدولة المركزية المجردة من موقعه المركزي المجرد ، فهو الآن مضطر لأن يفككها ، بالذات لأنه ليس في الموقع المركزي ، بل منخرط في عملية التفكير/ التخصص الاجتماعية العامة .. لذلك فهو في عصر التفكير ليس حامل المشعل ، ولا رائد البشرية ، وإنما هو مكافح مثلنا جميعا .. وهذا ما يمكن أن نسميه بلزّة الإنتليجنسيا . ومن هنا ذلك النفس القصير الذي يميز تناول الإنتليجنسيا الوطنية لأفكار ما بعد النبوية ورفضها السريع وتزايد اعتصامها بشعار الخصوصية . ذلك أن الإنتليجنسيا المصرية ليست بعيدة عن كل هذه التغيرات ، برغم أنها طبعا أبطأ ، لبعدها نسبيا عن مركز صناعة النظام العالمي الجديد . ولقد رأينا مقدما بالفعل كيف تدرج الأيديولوجية الوطنية عملها في العولمة ، ويندرج الإخوان في الأيديولوجيا الوطنية . غير أن الحجم الهائل للإنتليجنسيا المصرية وأزمتهما الحادة أطالت عمر أيديولوجيات الهوية لتظل تمارسها ضمن ألق مسدود ، وفي ظل غياب الحركة المستقلة للطبقات المضطهدة الأقوى والأكثر أهمية .

إن أزمة خطاب الهوية هي عنوان المرحلة التي تمر بها الإنتليجنسيا المصرية المعاصرة ، لأسباب تخرج تماما عن نطاق عالمها الفكري "القدس" ، أسباب عميقة تفسر لنا تراجع النسي ، والمحاولات المختلفة للخروج من تحت تأثيره وهيمنة من خلال مجموعة من الصيغ الجديدة :

١ - أولها أفكار مجموعة الزائعين الجدد ، بداية من المفكرين الحقيقيين مثل طارق البشري وانتهاء بديناجوجية وبراهمية حزب العمل وعادل حسين . ليست فكرة "الإسلام هو الحل" هي ذاتها فكرة الحاكمة ، لأنها عبارة عن تمصير وطني

للفكرة الحاكمة ، أى إدماج للإسلام فى "الزات الوطنى" الإنتليجنسوى .
فمؤدى الفكرة أن الإسلام ميتقنا - بالإضافة لأنه عظيم طبعاً - لأنه أيديولوجية
الأمة (المصرية أو العربية) ، القادر على حشد طاقاتها النضالية . فالإسلام
السياسى هنا يجب أن يخضع للمتطلبات الوطنية ، فتتزع مخالفه ضد الأقباط و ضد
حريات المرأة ، وخصوصاً ضد الوطنية . وبالمقابل على الوطنية أن تعترف
بالإسلام مضمونا لها . والمقصود هو دمج الطرفين : الإسلامى والوطنى ، فى
مشروع هوية موحد . غير أن هذه عملية إنتاج وليست "اكتشافاً" : فالفكرة
تطمح إلى أسلمة الأيديولوجيا والإنتليجنسيا الوطنية وأن تستعيد الإنتليجنسيا
بهذه الطريقة الثقة بنفسها .

ولكن الأمر ليس بهذه البساطة .. لأن عملية الدمج هذه من شأنها تجريد
الإسلام السياسى من محوره الحاكمى ، وتجريد الوطنية المصرية من مفهوم المواطنة
الذى لا يعتمد على عقيدة دينية . وبالإجمال ، يتم التضحية بالهوية من أجل خلطة
سياسية . فالعقيدة تخضع للسياسة .. ولكن السياسة تميل متأرجحة بين العقيدتين
.. تميل اليوم نحو الإسلام السياسى الأقوى على الساحة الإنتليجنسوية وتميل غدا
نحو الأيديولوجيا الوطنية إذا انحسر الإسلام السياسى .

ولأن هذا التيار ليس وطنياً ولا حاكماً ، فهو بغير وزن سياسى فى حد ذاته ،
فاقد للثقة والاعتبار ، ينظر إليه الإخوان مرتابين لأنهم يخشون على أيديولوجية
الهوية الخاصة بهم من الخلطة الجديدة ، وينظر إليه الوطنيون والفضين لأنه مجرد
الوطنية من أسسها الأيديولوجية . ولأنه تيار يقوم على توفيق أو خلطة
أيديولوجية ، فهو زاعق الصوت ، على التبرة ، سواء فى دفاعه عن الوطنية أو
الإسلامية ، ليغطى بهذا الزعيق على الحقيقة البسيطة التى تقول أن اجتماع
هويتين يؤدى إلى إذابة مفهوم الهوية بمجمله .. لأن الهوية أياً كان عنوانها مذهب
أحادى ، لا يقبل الشركاء .

إن هذا التيار يمثل اللحظة الأولى (بالمعنى الهيكلى) فى إذابة مفهوم الهوية ،

ولذلك فهو يجذب ، برغم كل الزعيق الذى يحارمه ، هؤلاء الراغبين فى التخلص من ورطة صراع الهويات لصالح أهداف سياسية مباشرة ، ولكنه يجذب أيضا الراغبين فى اللعب على اجتماعهما لصالح أحدهما .. ومن ثم فهو دائما يشعر بأنه مخدوع .. بالضبط كما يشعر الآخرون أنه يخدعهم .

٢ - وفى مقابل هذه "الحلقة" يوجد تيار آخر يمثل النقي المباشر لأيديولوجية الهوية ، بالتخلى عنها ، أو عن طرفيها بمعنى أدق . إنه الجيش الذى تكون منذ بداية أزمة الهوية فى الستينات ، جيش اللا متتمين الراضين للألثة القومية والالفة الإسلامية على حد سواء ، المنسحقين من ثم من معركة الهويات عموما . فمن داخل خطاب الهوية المسيطر فى الستينات انسحب الكثيرون من معارك النظام المقدسة ، وكتب عنهم هيكمل "أزمة المثقفين" . وإذا كان هيكمل قد خص المثقفين بالنقد لأنهم تحت الأضواء ، وبالتالي بقعة فى جبين النظام الذى يستند إلى مبدأ الأيديولوجية الوحيدة . ولكن كل من عايش هذا العصر يعرف كيف كانت الانسحابية من الحياة "الوطنية العسكرية" العامة أعمق كثيرا من أن تخص المثقفين وحدهم .

وبحلول السبعينات تبلور هذا الرفض فى جماعات مغلقة ، محدودة الانتشار يحكم طغيان الهويات الوطنية والإسلامية المستجدة المدعومة من النظام .. فخلق شعراء المرحلة لغة السبعينات الرمزية ، المثقفة ، الخاصة جدا ، الغائصة فى بحار الصوفية أحيانا .. وتبنى الشيوعيون المتطرفون التروتسكية ، لتكون فى طبعها المصرية لغة خاصة جدا ، لغة ماركسية ولكنها لا تشترك مع الأيديولوجيات السائدة ، منشغلة بدور سياسى وتنويرى محدود ، يدور حول قضايا الثورة العالمية والصراعات التاريخية بين التروتسكية والستالينية ، ولكن المتجاوزة تماما لأيديولوجية اليسار الوطنى وقضايا الهوية .. وغيرها عديد من الجماعات التى قدمت مساهماتها لهذا الجانب أو ذاك من أيديولوجيات الهوية السائدة ومقدساتها ، رافضة الاندراج فى أى هوية منها . ولكنها لم تقم فى الواقع سوى

مجرد نقد "من حيث المبدأ" دون مواجهة عميقة للواقع ، وقدمته أيضا بلغة منعزلة شديدة "الخصوصية" ، وبإحساس عارم بالحصار ، لتخلق بذلك كله جزيرة رفض صريح لأيديولوجيات الهوية . ولا يجوز أن نخدعنا هنا الميل الزائى الملاحظ أحيانا في هذه الكتابات ، فالطابع العلم المعادى للتأويل ، وللآثار الواقعي كما تبلور "وطنيا" على يد مدرسة المجلدين - ممن خلقوا ما عُرف بالآثار الوطنى ، إسلاميا كان أم فرعونيا - يتجاوز بذاته أفق الهوية .

وكان من الطبيعى أن تنتهى هذه العوالم المغلقة إلى الإفلاس من حيث هى مشروع متكامل . ولكن تيار الرفض السلبى واصل تبلوره ، ليصل إلى ما يمكن أن نسميه الآن "النزعة الذاتية الجديدة" ، المعاصرة لنا ، التى أفلتت من العوالم الغامضة لتتحدث عن المباشر ، الومى ، الحسى ، الملموس جانا ، وتطور بالمقابل رفضا حاسما للشعارات السائدة ، لتطالب بحجر "لم تل من هويته رموز القضايا العامة"^(١٤) ، وتعيش فى نوع من "التجريب الخالص" إذا جاز التعبير ، وتسخر من الرموز والقضايا والأيديولوجيات وقيم الطبقة الوسطى ، بما فى ذلك ثوراتها والتفاضلات المزعومة ، ومقدساتها .

وإذا كان هذا الموقف يصب الآن فى "اللا مشاركة" ، التى لا يمانع فيها النظام عمليا ، فإن ما ينطوى عليه من عزل لمنابر مثقفى الهوية يهدد جدليا قبضة النظام ، ومثقفى الهوية على اختلافهم ، بإمكانيات للحركة خارج "الأطر المتفق عليها" فى أى وقت .. أى خارج الشبكات الخيالية للنزعات الوطنية والدينية والأخلاق المتفق عليها .. حركات غير محسوبة مسبقا من قبل المنابر والأجهزة .. ومن هنا النبرة العالية للخطاب النقدي المعاصر الذى تقارسه كل أطراف لعبة صراعات الهوية لجذب هذا الكم المجهول ، أو العناصر الأكثر مقدرة على الحركة .. لإظهارها للعلن أو التعامل معها فى الأطر المحسوبة مسبقا . غير أن أكثر ما

(١٤) من قصيدة للشاعرة هدى حسين .

يزعج مثقفي الهوية ليس هذا "الجيل الفاسد" أو "الجيل الميت" الذي يسعى الجميع "لإيقاظه" - كل يعرفه ، وإنما يزعجهم بشكل أكثر إلحاحا انتقال هذه الحالة إلى الكتابة ، إلى مجتمع الثقافة الرسمي (الذي يشمل المؤيدين للنظام والمعارضين) . ومن هنا ينبرى الجميع إلى "تكفير" هذه الاتجاهات أو "تفسيرها" بشكل ملائم للخريطة السائدة ، أي الضغط بوسيلتي العصا والجزرة إلى حين استيعابها أو القضاء عليها . فالأكثر أهمية يظل في جميع الأحوال الحفاظ على الطابع الأساسي للمنبر الفكري والأدبي ، أي طابعه المنبري بالذات . وهكذا فإن هذه الكتابات موسومة بعدم الجدية ، بعدم الأدبية ، بل بعدم لغويتها !! إما ذلك وإما ادعاء وجود معنى عميق يجري اكتشافه .. وفقا للتقاليد المعترف بها .

وإذا كان "انحراف" عامة هذا الجيل مشكلة من الدرجة الثانية عند مثقفي الهوية ، فسبب ذلك يرجع إلى تفويضهم التفليدي للحكومة لتعامل بوسائلها الإدارية الخاصة - المادية جدا - معهم .. بحيث "نتها" أذهانهم - بوسائل القمع والمنح - لتلقى وتعاطي خطابات الهوية وأخذها مأخذ الجدد.

وعن طريق تجاهل مثقفي الهوية لقيامهم بهذا التفويض نفسه ، يتاح لهم أن يواصلوا اجترار ترتيبهم "الطبيعي" للعالم ، الذي يتميز بأولوية المقال على المعاش ، وعالم الكتابة على عالم الشفافة ، والعمل الذهني على العمل البدني ، والنص على الواقع (ليست هذه ظاهرة حاكمية فقط) ، ويتاح لهم أيضا أن يواصلوا معاركهم مع بعضهم البعض ، معارك تسيد النص الحاكمي على النص الوطني أو العكس ، النص الانفتاحي على "الاشتراكي" أو العكس ، والتي تفرض جميعا أن مستقبل المجتمع يحسمه الخطاب السائد ، وأن الخطاب للضاد هو الذي يعوق كل طرف عن صياغة وتشكيل الواقع ذاته .

ليس المقصود هنا فضح هذه المنابر "الهوياتية" ، فهي تكفي الجميع مشقة بذل هذا الجهد ، بقيامها بفضح بعضها البعض ، حقا وزورا .. وإنما المقصود هو ملاحظة الكيفية التي تتسائد بها هذه الهويات المتصارعة إلى بعضها البعض ..

وكيف ترسم سويلا ملامح صورة واحدة . فمن خلال صراعتها تكبرس معا مبدأ واحدية المنبر القائد للمجتمع الذى يتصارعون حوله ، يتما تضي صورة هذا المنبر الوحيد التى تكبرسها خطابتهم المشروعية والمعنى على هذه الخطابات ذاتها ، وعلى صراعاتها سويلا .. ليتحقق فى النهاية ترميخ خطاب الهوية ، بالضبط من خلال تحويراته العديدة وتطاحن هذه التحويرات العنيف .. فضلا عن تكريس المنطق السلطوى لمبدأ واحدية المنبر وكذا الطابع الدولسى المشترك لهذه الأيديولوجيات .. ليصنع هذا كله بنية متراكبة من شرائح متزلفة على بعضها البعض .. من الأقوال التى تتساند من خلال صراعاتها ، والأوهام التى تتخلق حول الأبعاد الكلية والمطلقة لهذا الصراع ، والتى تكشفها - لمن يملك صبر الرؤية - التحالفات والممارسات العملية ، التى يعاد إخفاء أهميتها مرة أخرى بتسميتها تسمية تهون من شأنها .. بتسميتها "تكتيكات" !!

وفى مقابل الخطابات الثقافية البدئية الهوياتية ، يتمتع الخطاب الحكومى بأهميته المحورية بوصفه خطابا لا منبرى .. أو بالأصح متعدد الشاير والوجوه .. بكونه خطاب الأمر الواقع والمصالح المباشرة ، وقدرته على خلق خطابه من خلال آلاف الوسائل المادية والإدارية ، أى بوسائل أعمق من أن تكون مجرد أيديولوجيا . ومن خلال مركز القوة هذا يستطيع النظام - كما يفعل فى الواقع - أن يتنازل عن هوامش للحركة لمختلف ألعاب صراعات الهوية ، ومن خلال هذه القدرة يُشرك الجميع بالفعل فى مهمة دعم وجوده الخاص ، بالقدرة الذى يستطيع به أن يحافظ على دوران هذه الخطابات المتعارضة (تأييدا وهجوميا على حد سواء) حول المركز الذى يمثله هو . فالنظام المنفرد بالواقع السياسى/ الإدارى يقوى من خلال هذا النوع من الصراع ضده هو بالذات .

ليس هذا المسرح الواسع بالأمر المين .. وخصوصا فى مجال الفكر .. فغالبا ما تنجح هنا مياسة العصا والجزرة طالما احتفظ المثقف بوضعه الخاص كمثقف ، كحامل رسالة ، كصاحب منبر، صراحة أو ضمنا ، بالفعل أو بالقوة ، طالما انطلق

الثقف من دور ريادة مزعوم ، وادعى لنفسه القدرة على إبداع عالم جديد .. هنا يعاد استيعابه ، أو استيعاب إسهاماته ، في الأطر الملائمة لتحديث الدولة ذاتها .

هذا المثقف المتمرد .. صاحب القضية العالمية أو العامة ، تنتجه الأطر القائمة كل يوم ، وتستوعبه كل يوم .. تنتجه على الهامش .. وتلقى زحمة .. ثم تدبجه .. ليعيد هو صنعها وبناءها . فالهوية تجد أحد أسسها في هوية المثقف ذاته ، والعقلانية تجد أحد أسسها في عقل المثقف أيضا .

خاتمة

ليست العرلة والخصوصية سوى وجهى عملة أيديولوجية واحدة ، أيديولوجية رأس المال الذى أصبح عالميا ضمن أطر قومية : عالميا فى الاستغلال ، ومحليا وطبقيا فى التوزيع . وفى مقابل هذه العرلة/الخصوصية ، ليس ثمة من بديل سوى عالمية حقيقية ، عالمية تحارب الهوية فى جميع أنحاء العالم ، القومية والعنصرية والدينية ، وتستطيع فى نفس الوقت أن تفتح الباب واسعا لتطور أية خصوصية من أى نوع تفرض نفسها كمدخل ممكن ، لا يفرض نفسه كمدخل وحيد ، للتطور العالمى ذاته ، وذلك بالضبط لأنها لا تملك وصفا ولا نصا جاهزا للتطبيق يعبر عن "الطبيعة البشرية" أو أى مطلق آخر .

وفى هذا الإطار ، لم يسع هذا المقال سوى لأن يوضح "خصوصية" خطاب الخصوصية المصرى الحديث ، من حيث أسسه الواقعية . إن هذا اللفظ الكثير حول الخصوصية ، هذه الكتابات التى لا تنتهى ، لا تدل بأى حال على هوية مقهورة ، بل على خطاب مياسى قمعى يتبوأ منبر السلطة عن طريق إثارة إشكالية تسمى الدفاع عن الهوية (الوطنية أو الدينية) ، خطاب يخلق هوية كمحرك مياسى، ويخلق المؤسسات التى تدعمها ، ويعكسها فى ذات الوقت ، وتحجاذبه البرجوازية والإنتليجنسيا ، التى لا تفلح فى التحليل الأخير فى التحرر من سيطرة البرجوازية . الهوية هى الجانب الآخر

لخطاب العالمية المزيفة التي يطرحها الرأسمال العالمي .. وهي تتغير باستمرار مع تغير أوضاع هذا الرأسمال ذاته . وهي حتى حين تقاومه ، تقاومه بذات منطقها ، وتتحرك ضمن أفق حركته ، وهو ما رأيناه يحدث بالفعل مع أيديولوجيات الهوية التي أبدت نشاطا ملحوظا في التكيف ، الذي لا يمنعها بالطبع من ممارسة طقوس لعن النظام العالمي الجديد ليلا ونهارا...!

غير أن فضع أيديولوجية الهوية لن يغير العالم ، إذا استمر في الدوران حول مؤسسات الهوية على اختلافها ، إذا لم يتموضع في مشروع لتفكيك مؤسسات الدولة بمؤسسات بديلة .. وإذا لم يجد روابطه على صعيد عالمي يتجاوز أفق الهوية السياسية النخبوية بمجمله .

إن أفقا عالميا جديدا لن يدخل أصلا في تلك الإشكالية الضيقة التي تدور حول تفضيل القمع الإسرائيلي للفلسطينيين أو القمع الوطني المرتقب لهم ، ولن يوازن بين دولة قومية وأخرى إسلامية ، ولن يدخل عموما في صراعات الهويات .. وإنما سيفضح الجميع ، وسيحرر المتمردون من أحلام وشهوة ممارسة القمع بأنفسهم بدلا من قاهريهم ، ومقاوم الانقياد خلف رموز الهويات إلى المذابح الكبرى ، ولن يحارب القهر باسم الخصوصية ، ولن يحارب القمع الذي تمارسه الهوية باسم العالمية أيضا .. ولكنه سيفضح القهر في كافة أشكاله ، خصوصا أشكاله "التحررية" ، التي تقود البشر كالأنعام للذبح على مسرح "التحرر" ، سواء من القهر "العولمي" من أجل القهر "الخصوصي" ، أو العكس .

مثل هذا الأفق لا دور فيه للطليعة القائدة ، ولا للقائد المعلم ، ولا ينبع من أية أشكال فوقية تمارس "التعير" : التعير عن مصلحة الوطن أو الدين أو الطبقة أو العرف ، أو حتى "الإنسانية المعنية" ، ويرفض كافة أشكال التنظيمات الفوقية ، التي تختار أعضائها وفقا للولاء^(١٥) ، بل يفتح أفقا ممتدا للكفاح في مختلف

(١٥) على النمط اللبني .

انجالات . وفى إطار الظروف الواقعية . وإذا نجح فى تحريرنا من التوجه "التحررى" للبحث عن قيادة ومنهج كلى هوياتى ، فمعنى بحكم كليته ، سيكون قد نجح فى المسألة الجوهرية ، وهى منح كل منا الثقة بالنفس وبالأخرين ، التابعة بالضبط من إدراك أن يحمل هذه الخيالات الهوياتية أو العولمية ليس لها من سند فكرى ولا مادى سوى نحن أنفسنا .

ليست الإنتليجنسيا فى هذا العالم سوى قسم اجتماعى ، تخصص فى العمل الذهنى . وليست المعرفة "أرقى ما فى الإنسان" ^(١٦) كما يقول الوطنيون العلمانيون ، ولا العقيدة أيضا ، كما يقول سيد قطب وأنصاره ، ليس بالطبع لأنهما "أحظ" ، ولكن لأن مسلم القيم الإنتليجنسوى هذا يسقط بمجمله . فالإنتليجنسيا الحديثة سوف تترك آجلا أو عاجلا أنها مجرد قسم من أقسام المجتمع ، أعجز ما يكون عن تحرير نفسه إلا إذا تحرر العالم كله ، وأن خيرته فى التنظيم لم يعد فى مقدورها أن تفيد به شئ سوى الأكل على موائد النظم والقوى التى تقهره ذاتها مقابل قيامه بتنظيم وتبرير عالم محدد سلفا . أما العالم الجديد فهو عالم لم يبدأ بناؤه بعد ، لأن رفض العالم القديم لم يتموضع بعد .. ولم توجد بعد "ديالة الحرية" التى تعنى أكثر من مجرد حرية الانقياد لعبودية جديدة ، لم توجد بعد أفكار للحرية غير غيبية .. وتلك مهمة لا يمكن أن تضطلع بها سوى أجيال .. ولا أقصد أجيال المفكرين وحدهم .

ومن هنا لا يدعو هذا المقال إلى أى نوع من الامتشهاد ، ولا البطولة ، فضحايا العالمية الجديدة ليسوا فى عرف أنفسهم أكثر من أفراد أصيبوا إصابة عمل ، ولن يسمحوا لزملائهم أو لغيرهم أن يتاجروا بدمايتهم ، إذا أصيبت ، على نمط تجارة النظام وكتابه يلحم التلمينة خيماء ، أو تجارة الإسلاميين بقتلاهم ،

(١٦) هذا ما يعرله مثلاً د. صبرى حافظ تطبيقاً على قضية نصر حامد أبو زيد . أنظر نشرة "حرية" الصادرة عن لجنة الدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد ، العدد التجريبي ، أكتوبر ١٩٩٥ ، ص ٣٣ .

وذلك بالضبط لأن الحرية العالية ليست معركة غيب ، ولا ثارات ، ولا تعرف بمبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" ، ولا المبدأ المؤسس للقتال بأولوية مطلقة للكل على الجزء ، كما لا تقوم فكريا على تصيد الأخطاء والتناقضات في صفوف الأعداء .. وهي لا تمارس هذا الترفع وهذه النزاهة فضلا وكما .. وإنما فقط لتكون هي نفسها ، ولا تكون شيئا آخر .. لتكون حرية منسجمة .

ولا يطلب من القارئ أن أختم هذا المقال مفصلا له "استراتيجية للتحرر" ، فكفاه ما تسلل إلى المقال من "منبرية" ، فالمقال لا يدعو إلى أيديولوجية مخبرية جديدة تسمى العالية ، ولا يفرض أن اكتمال أطروحاته سيكون مثل هذا النوع من الأيديولوجيات ، بل لعله يطمح أن تصل رسالته واضحة إلى القراء بحيث يقلعون عن البحث عن مثل هذا النوع من الأيديولوجيات التخبرية بمختلف أشكالها ، ويطورون أطروحاته في مائة ألف اتجاه ، لا يحترم أي منها أية فكرة على أنها أصل وحقيقة ، لأن الحقيقة لا توجد أصلا في أية فكرة بمحد ذاتها ، ولا حتى في عالم الأفكار عموما .

ولا حتى في هذا المقال ...

هنا ينبغي لهذا المقال أن يفي بدينه الأخير تجاه قارئه .. أن يكشف له حدوده الخاصة - حدود هذا المقال - حدود المراقب من داخل الخطاب الرسمي (بالمعنى الواسع الذي يشمل الخطاب الحكومي وأعدائه) .. تلك الحدود التي تفرضها بنية المقال ذاتها ، التي هي دائما منبرية ، شاء المقال أم أبى .. تلك المنبرية التي تكمن في ترتيبه الطبيعي بين بداية ووسط ونهاية ، في نموذج الذي يفرض كمثل أعلى تامكا مطلقا وإحاطة شاملة بموضوعه ، في التوقيع الذي يتصدره أو يذيله لكي يكرس سلطة الكاتب تجاه القارئ ، ويقدم للأخير الإيجاء بالمصدر الإبداعي الذي ينبثق منه النص ، في شعور الحرية المزيف الذي يمنحه العمل الحرفي للكاتب المستقل ، وأيضا في عمليات الطباعة والتوزيع التي تتركس حركة في اتجاه واحد من المرسل ، الكاتب المختفي ، إلى المستقبل الذي يستهلك ويصمت . ومن هنا

بحق للقارئ أن يفسر هذا المقال ، وفقا لمنطقه ذاته ، بأنه ليس إلا منبرا جديدا ،
وخلقا جديدا ، يضاف إلى قائمة المتابر والحنادق ..
لا .. لن يكون هذا التفسير متجنيا ..

غير أن هذا المقال يطمح إلى شيء آخر ، يطمح من خلال هذا التفسير نفسه إلى :
أن يطور إلى النهاية مشاكل وتناقضات هذه الصيغة المنبرية .

أن يحرر كل قارئ ، بشكل ما ، من هذا التابر العميق الذي يستخدم
بالضرورة في عصرنا لتبرير كل تابر ثقافي آخر .

أن يطرح مهمات من قبيل كسر الفواصل بين المكتوب والمسموع ، بين
الخطاب العالم والخطاب العائى .

أن يفتح ويشجع على فتح الثغرات الممكنة التي تتخلل كل خطاب مهما
بلغت ادعاءاته بالاتساق والصحة ، ومهما بلغت مهارته في إخفاء مشكلاته .
أن يبه الخطابات الجديدة إلى مأزق رايات "ما بعد الحداثة" ، و"الكتابة
الجديدة" وغيرها ، والتي تكرر جميعا ذات النمط الثقافي مع استبدال أبطاله
من وقت لآخر .

هذا الخطاب يطمح إلى أن يطرح على قارئه مأزقا حقيقيا ، بدلا من كتابات
الأزمة الكثيرة التي تنتهى دائما إلى طرح الحل السعيد للأزمة التي أثارها . وبدلا
من ذلك ، يقدم هذا المقال نفسه كنموذج لثغرة الخطاب المثالى ، غودج مكبر إلى
أقصى حد ممكن للثغرات الموجودة بالفعل في كل مقال يتم فحصه عن قرب .

وأخيرا ، يطمح هذا المقال إلى طرح بمحمل الآفاق الممكنة لالتزام فكرى
ومياسى وأدبى خارج هذا المستقع .. يطرحها ... كإمكانية .



هنا ... ينتهى هذا المقال ..

ولا تبقى سوى رسالته الأخيرة .. رسالة شخصية إلى معشر الكتاب ، لا تستثنى كاتب هذا المقال .. ميثاق شرف يهدف إلى إنهاء مسئولية "رسالة الكتاب المقدمة" ووصاياهم على القراء .. صراعاتهم الضارى لاحتلال منبر السيادة والتوجيه المتعالى باسم المبادئ ، أيا كانت . فيا أيها الكتاب...

• من احترم منكم حقيقة التى ينادى بها (وطنية أو حاكمية أو شيعية أو غيرها) ..

فليكشف لنا كيف يتاور بها ..

كيف يُخفى بعضها ويجور بعضها حسب الأحوال ..

كيف يجور كلامه مع نفسه فيختلف عن كلامه للحواريين وكلامه للناس ..
"للعامّة" ..

كيف يضطر لإخفاء حقيقة لا تنفق مع هواه وهوى مبدئه ..

• يا هؤلاء الذين يريدون تحرير الناس ...

من الاستعمار .. من الطواغوت .. من الرأسمالية .. وأنا منكم ..

فلنحرر أنفسنا أولاً من كل ذلك ..

من نير حقائقنا ..

من نور عظمتنا الذى يغشى العيون ..

من عظمة دورنا التاريخى أو الإلهى أو الوطنى ..

• اكشفوا ..

اكشفوا للناس شهوة السلطة التى تحرك القلم ..

اكشفوا سلطة المقال عليكم .. سلطة "أمانة" الاتساق المعادية لأمانة الحقيقة ..

لنمزق رداء الصواضع الكاذب ..

لنعري ألوهيتنا اللدنية ..

-
- لتواضع تواضعا حقيقيا ..
 - لتكشف للناس اعتباراتنا التي تحكم تصورنا ..
 - ولنشرح لهم كيف يتكون "صدق الشاعر" في إبداعاتنا .
 - أقول لكم أيضا .. لتكشف للناس تواريجنا ..
 - لتاريخ صراعنا التي جعلت منا كُتّابا ..
 - لتاريخ إزاحتنا من أجل الحقيقة والمنير والمكانة ..
 - لتاريخ إحباطاتنا من ميقات أخرى في الحياة ..
 - لنشرح لهم ..
 - لنشرح مآزق الكتابة والإبداع على هوامش الحياة ..
 - لنشرح ألم "الحياة البديلة" في خندق الثقافة ..
 - لنشرح ملاهيات النشر والدعاية والشهرة التي تهبط بالخطاب من علياء تجرده .
 - ولكن ... لا نلبس مسوح الشهداء ..
 - لنكن متواضعين .. مثل كل لحجار مبدع في حرفته ..
 - لنكن أحرارا ، ونخلص من رداء العظمة الذي يقتل أرواحنا وأبداننا .
 - لنكن صرحاء ..
 - ولندع الناس يتحررون من هوياتنا ..
 - ليصنعوا هوياتهم وإبداعاتهم ..
 - إذا كنا نؤمن حقا بأن الحقيقة صنو الحرية ..
 - لنكف عن الحديث عن "المبادئ العظيمة" ...
 - لنحبط توالدها الطبيعي في أزمنة الانحطاط



فطان من "المثقف" في عصر ما بعد الحداثة

(حول كتاب جان - فرانسوا ليوتار : الوضع ما بعد الحداثي^(١))

"أن تتكلم فهذا يعني أنك تقاتل"

جان - فرانسوا ليوتار

ربما تكمن أهمية هذا الكتاب في أنه يطرح رؤية جديدة بالاعتبار لوضع الثقافة والمثقف - كفة من فئات العاملين بالعمل الذهني : الإنجليزيسيا - في عصر ما بعد الحداثة ، المسمى أيضاً عصر المعلومات وعصر الاتصال وعصر ما بعد الصناعة وما بعد الأيديولوجيا ، ويسمى على المستوى النهجي عصر ما بعد البنية أو التفكيك . ويقرر ليوتار في مقدمته أنه قد كتب هذا الكتيب كقرير عن حالة المعرفة في المجتمعات الأكثر تطوراً ، قدمه إلى مجلس الجامعات التابع لحكومة كيبيك (القسم الفرنسي من كندا) بناءً على طلب رئيسه في عام ١٩٧٩.

وترجع خلفية ليوتار السياسية إلى جماعة ثورية صغيرة اسمها "الاشراكية أو البربرية" ، كان دوره فيها أثناء عضويته بها في الخمسينات والستينات دراسة أوضاع أوروبا الشرقية ، التي كانت نظمها الاستبدادية محل مسخط اليسار الأكثر راديكالية في فرنسا آنذاك . ومن هذا الموقع المتطرف على الحدود الواقعة بين الماركسية والفوضوية انتقل ليوتار تدريجياً إلى موقع إصلاحى على هامش النظام ،

(١) ترجمة أحمد حسان ، دار شرقيات ، القاهرة ١٩٩٤ (ويجوز على تسليم فيلم فريدريك جيمسون) .

ليصبح بعد أحداث ١٩٦٨ في فرنسا أحد الشخصيات البارزة في التيار المسمى "ما بعد الحداثة" ، الذي اجتاح الثقافة الأوروبية في السبعينات وواصل مساره في الثمانينات ، وانتقل إلى الولايات المتحدة وغيرها من بلدان العالم ، وأصبح مطروحا للنقاش حتى في بلد طرفي إلى حد ما كمصر في التسعينات.

ومن خلال مناقشة هذا الكتاب المهم أنوى إلقاء الضوء على تلك المفارقة التي وضعت "المثقف المصري" في عصر ما بعد الحداثة ، واختلاف رد فعله بالتالي عن تفاعل مثقف أوروبي ثوري/ إصلاحى ، من غبط ليوتار ، مع ما يطرحه الوضع ما بعد الحداثى من قضايا بشأن الثقافة والعلم ، ليس بفرض إدانة طرف ما ، ولكن بفرض كشف بعض أبعاد هذه المفارقة التاريخية .



يطرح ليوتار في كتابه أو تقريره مشكلة السيطرة الاجتماعية على المعلومات، التي أصبحت أحد محاور صراعات السلطة والمكانة على المستوى الاجتماعى ، من خلال دراسة ما يسميه "مشكلة المشروع" الخاصة بالعلم ؛ وينسبها إلى تفكك العلم من حيث حقله ومؤسسته على حد سواء ، وما يمثله ذلك من تهديد للابتكار وتوجيه له لصالح مجموعات معينة . ويلاحظ ، اتساقا مع ذلك ، فتور معنويات العلماء وانخفاض الإنتاجية في المختبرات والمعامل .

وللحيلولة دون ذلك يطرح ليوتار عدة مطالب : رفض كل محاولة لتحقيق الإجماع باعتبار ذلك أمرا يتطوى على إرهاب للفكر ، وإتاحة بنوك المعلومات للجمهور بغير قيود.

وبشيء من التفصيل يطرح ليوتار مشكلة المشروع كالتالى:

ثمة رابطة قوية في الثقافة الغربية ، يُرجعها ليوتار إلى أفلاطون ، بين مشروعية العلم ومشروعية المشروع السياسى والأخلاقي . فبرغم الاختلاف بين لغة تقرير ما هو صادق (ليس زائفا) ولغة تقرير ما هو عادل (ليس جائرا) ، فإنهما

مرتبطان. فالسؤال عن السلطة (من الذى يقرر ما هى المعرفة ؟) مرتبط بالسؤال عن المعرفة (من الذى يعرف ما يجب تقريره؟) .

ثمة اختلاف واضح بين العلم والمعرفة . فالمعرفة - على حد تعبيره - تشمل مثلا كيف تعيش وكيف تسمع وكيف تستخدم الأشياء وما هى معايير الفعالية والعدل والسعادة والصوت واللون ... الخ . فالمعرفة إذن أوسع مدى ، ولكنها أيضا ذات طابع قومى أو محلى ؛ تسمح مثلا بمعرفة الأجنى قورا . أما العلم فيقوم على البرهان . ويفترض الحوار حول البرهان أن المرجع (أى موضوع المعرفة العلمية) لا يمكن أن يقدم أساسا لبرهانين متالفيين . ويستخدم ليوتار كلمة الافتراض هنا بالمعنى القوى للكلمة ؛ بمعنى أن العلم لا يستطيع أن يبرهن على صحة هذا الافتراض . كذلك يقوم العلم على لغة إشارية (تشير إلى الأشياء) ولا يستعمل اللغة التعميدية (التي تشير إلى قواعد ومعايير وقيم) ، على خلاف المعرفة غير العلمية ، التي يقرر ليوتار أنها تقوم على منطق الحكاية التي تجمع بين العبارات الإشارية والعبارات التعميدية وغيرها . يضاف إلى ذلك بالطبع أن المعرفة العلمية ليس لها طابع قومى .

ويواصل ليوتار مقارنا بين المعرفة العلمية والمعرفة الحكائية ؛ فيقرر أن الحكاية لا تستعيد الماضى بهدف تحليله ، وإنما لتضعه فى أفق لا زمنى خالدا ، كاساطير تمثل للجماعة المعنى الذى يقيم رابطتها الجماعية . كذلك فإن الحكاية مملوكة على المشاع ، لا تحتاج إلى ترخيص لزيديها ، وليست مقصورة على فرد دون الآخر ، وليس لها إذن مصدر للمشروعية سوى ذاتها . ويتصور ليوتار أن الحكايات ، لهذه الأسباب ، متسامحة ، لا يستبعد بعضها البعض . أما العلم فعلى خلاف ذلك يتطلب مُرسلين ومستقبلين أنقادا ، يتمتعون بمستوى معين من المعرفة العلمية يمنحهم مشروعية قبول أو رفض الأطروحات العلمية . كذلك فإن العلم له تاريخ ، فلا يمكن الإتيان بنظرية علمية جديدة دون دحض القديعة ، الأمر الذى يتطلب معرفتها أولا . لذلك فإن العلم تحتكره صفة متمركز فى مؤسسات .

يضاف إلى ذلك أن العلم - على نقيض الحكاية - يقف من حيث المبدأ خارج المجتمع : لأنه يعرف نفسه كدراسة عقلية بحتة . حتى في حالة العلم الاجتماعي . ويبدو أن ليوتار يشير هنا إلى وضع العالم ، أيا كان تخصصه ، بوصفه مراقبا خارجيا مهمته الدراسة . لا الفعل .

بناء على رصد هذه الفوارق بين منطق العلم ومنطق الحكاية يتجه ليوتار إلى رصد العلاقة بينهما ، فيقرر أن العلم يتخذ الحكاية ويرفضها ، بل يؤسس نفسه على هذا الرفض . فالعلم يسأل الحكاية عن مشروعيتها ، ولأن مشروعيتها لا تكمن إلا في ذاتها (أو ربما في الروابط الاجتماعية التي تعيد إنتاجها - ش) ، فهو يرفضها . ويقرر ليوتار أيضا أن هذه الخاصية هي مصدر إمبرالية الغرب .

ومع ذلك فقد استند العلم في مولده إلى حكايات ، يرصد ليوتار منها - بشيء من التبسيط من جانبنا - حكايتين : حكاية الثورة الفرنسية ، التي تحكي عن الشعب البطل الذي يحصل على حريته (بطل التحرر) ويخلق المعايير الاجتماعية بإجماعه على قواعد معينة يتم التوصل إليها عن طريق المداولة والحوار ، ويهدف لتحقيق التقدم . ويقدم العلم لهذا الشعب المعرفة بالواقع التي على أساسها يقوم بالتشريع لنفسه . فالعلم أداة الشعب في التحرر ، ولذلك يساند الشعب العلم ليدافع عن حقه في المعرفة ، ويُزيح الكهنة والطفلة الذين يحولون دون حريته بحجب المعرفة . أما الحكاية الأخرى فهي الحكاية الألمانية ، واسمها حكاية (بطل المعرفة) ؛ فهنا تنظم المعرفة بمجملها ، علمية وغير علمية ، في نسق يرتبط بمثل أخلاقي أعلى للدولة والأمة يستبطن من ذاته كل شيء . فالمعرفة هنا معرفة تأملية ترتبط بمبدأ يعلو على الشعب والعلماء معا ، هو الحياة أو الروح ، وتلك هي - ببساطة - الفلسفة الألمانية في طبعها الهيجلية أساسا .

وفي الحالتين يستند العلم إلى الدولة ، سواء كانت الدولة التي تمثل الشعب في حكاية التوير الفرنسية ، أو الدولة التي تمثل الروح في الحكاية الألمانية .



أصبحت النظريات السائدة في كل فرع علمي تتحدد عن طريق إجماع الخبراء على أسس براجماتية بدلا من تصور أنها تستند إلى صواب مطلق . ويطلق ليوتار على هذا التطور "مقوط الميتا - لغة" أو اللغة المؤسسة ، لأن القواعد التي يُقبل على أساسها البرهان العلمي الآن سقط الاعتقاد بصحتها المطلقة ، وأصبحت متغيرة بالنسبة للفروع للمعرفة المختلفة . ومعنى آخر فإن هذا اللفظ المجرد : العلم ، لم يعد يشير إلى منهج علمي واحد واضح بذاته يكمن خلف كل العلوم ، وإنما إلى مناهج عديدة تستند إلى إجماع العلماء في كل علم على حدة . ومن شأن هذا التطور بالطبع أن يفقد العلم أكثر فأكثر قاعدته الحكائية القديمة الموحدة التي كانت تمنحه المشروعية ، وأصبح سؤال المشروعية إذن باطنا في العلم ذاته ، وجزءا لا يتجزأ منه .

يطرح ليوتار من خلال هذا التحليل مشكلة جوهرية : فأيلا، سقط ارتباط التقييم العلمي (صادق/ خاطئ أو زائف) بالتقييم الأخلاقي (عادل/ جائر) ، لصالح ارتباط العلم بالتكنولوجيا ، أي بالثانية الأداة (فعال/ غير فعال) ، وذلك لأن التكنولوجيا أصبحت - مع تفقد العلم - ضرورية لإنتاج العلم نفسه بما تولفه من أجهزة ضرورية لإجراء الأبحاث والتجارب . كذلك فإن المختبرات العلمية أصبحت عالية التكلفة ، وبالتالي أصبح العلم خاضعا لمنطق الثروة وأصبح قوة إنتاج ولحظة في دوران رأس المال ، تقاس فائدته مثل فائدة أي من مكونات رأس المال بقدرته على زيادة الأرباح ، وبالتالي أصبح العلم يعمل من أجل دعم السلطة . ولذلك تخفى الجامعة الديمقراطية لضعف أدائها ، ويصبح هدف نظام التعليم بمجملة إمداد المجتمع بمهارات تشغل المواقع المطلوبة ، وأصبح الطالب بالتالي يبحث في دراسته عما هو فعال ، لا عما هو صادق (بمعايير الصحة العلمية) أو عادل (بالمعيار الأخلاقي) .

وهنا يدافع ليوتار عن استقلال العلم ويقلب حكاية التحرر ؛ ففي حكاية التحرر - كما نتذكر - كان العلم يستمد مشروعيته من ضرورته للحرية ... أما

الآن فإن ليونار يدافع عن الحرية باسم ضرورتها للعلم . يواجه ليونار التهديد الذى توحى به صيغة لومان Luman التى تقول بأن التغيرات الحديثة فى المعرفة والمجتمع ستؤدى إلى أن يصبح الإجماع مسألة إجراءات أدائية مجرد استكمال الشكل وإضفاء المشروعية على النظام . ويحسب ليونار من نشوء تحالف العلم والتكنولوجيا تحت سيطرة رأس المال ، وما يترتب على ذلك من أن تصبح الخيارات المطروحة محسومة سلفا بفعل سلطة التكنوقراط . وهو يطرح المسألة كالتى : أن سقوط الحكايات الكبرى وتحول العلم إلى جزر متناثرة من أنواع عديدة من المنطق ومبادئ الإجماع العلمى ، وهيمنة التكنولوجيا وضرورتها لتوفير إمكانيات تقديم البرهان على أى فرض علمى .. كل ذلك من شأنه أن يجعل التحكم فى الأساس التكنولوجى للبحث العلمى وسيلة لتقرير ما هو صادق علميا، لأن غير المرغوب فيه سيصبح غير قابل للبرهنة على صحته .

وفى مواجهة ذلك يؤكد ليونار على أن العلم الحديث فى وضعه الحالى أصبح - على العكس - بسبب ميكنة جمع المعلومات ، يعتمد على الخيال والقدرة على ترتيب روابط بين سلاسل (علوم) مختلفة ، وبالتالي اختراع ألعاب لغة جديدة (أى علوم جديدة) ، أو ابتكار نقلة جديدة فى أى علم من العلوم ؛ ولأن سزال المشروعية أصبح محايثا للعلم ، ولأن العلم المعاصر يقول بأن جميع الانتظامات هى حالات خاصة من القوضى (نسبة إلى نظرية القوضى فى الرياضيات) أو التناحر والصراع ، فإن النظرية أصبحت مفيدة علميا ليس بقدر مساهمتها فى دعم النظام ، ولكن بقدر قدرتها على توليد أفكار جديدة ، وإنتاج مجهولات أكثر من المعلومات . وذلك كله لا يتفق مع النسق الحتمى التجارى الأدوات القائمة على حساب المدخلات والمخرجات ، والذى يفرض وجود نسق منتظم . فلا يوجد أى أساس للتنبؤ بالاكتشافات .. وبالتالي يسبق الابتكار بالضرورة المشاريع العلمية المحددة التى تطالب بتمويل محدد وواضح الهدف . ويطلق ليونار على ذلك كله اسم "البارالوجيا" أو الخطاب الهامشى (بترجمة أحمد حسان) ، أى التفكير غير

التقليدى الخارج على القواعد ، ويقدم هذه البارالوجيا إذن باعتبارها مطلب ضرورى للعلم فى اللحظة المعاصرة حتى يواصل تطوره .

وباختصار يقلب ليوتار حكاية التحرر : أصبح التحرر مطروحا كمطلب باسم العلم ومن أجله ؛ أصبح مطلوباً فتح خزان المعلومات أمام الجميع ، كما يجب التخلي عن هدف الإجماع العلمى أو الاجتماعى ؛ فالإجماع ليس سوى حالة خاصة من حالات النقاش ، فغاية النقاش هى بالضبط ، وعلى العكس ، البارالوجيا ذاتها ... فهى المصدر الممكن لمشروعية العلم بوصفه نسفاً مفتوحاً ابتكارياً .

ومعنى ذلك كله بشكل واضح أن ليوتار يقدم هنا صيغة للقتال من أجل الحرية/ العلم . وكما يذكر فى بداية تقريره : "إن تكلم فهذا يعنى أنك تقاتل" ، لكتابته "الوضع ما بعد الخدائى" هو دق لأجراس الخطر لأهداف معينة ، أمام احتمالين ممكنين للتطور الناتج عن الوضع ما بعد الخدائى، أحدهما يسميه ليوتار خياراً إرهابياً ، ويتجسد فى نظرية Luman عن الإجماع الناتج عن إجراءات إدارية ، لأنه يؤدى إلى تصفية الخصم الذى يخرج عن قواعد اللعبة الإدارية ، بمنع التمويل كما مر بنا ، أو حتى التصفية فى نطاق العلم نفسه ، باستبعاد الأفكار التى تهدد بنسف قواعد اللعبة وتهميشها وعزلها ، وإن كان يقر هو ذاته بأن هذا النوع الأخير من التصفية حقيقة اجتماعية وإن كانت لا تنتمى إلى "برامجيات العلم" فى حد ذاتها ، وتعيقه .

ويقدم فريدريك جيمسون فى تصديره للكتاب مناقشة مهمة وممتعة تضع ليوتار فى إطار الفكر الفرنسى التحررى فى تاريخ مواجهته المتواصلة مع نموذج الكلية الفلسفية الألمانى وامتداداته حتى مدرسة فرانكفورت . ويلاحظ ببراعة أن منطق ليوتار نفسه يشير إلى أن الحكايات الكبرى لم تنته وإنما تحولت من إطار فكرى على السطح إلى طريقة باطنية فى التفكير والسلوك . كذلك يربط جيمسون ليوتار بتقاليد "الخدائاة العليا" التى بدأت مع هذا القرن من خلال

المدارس الفنية والأدبية ، السريالية وغيرها ، وقامت على مشروع افتراضى يقوم على تغيير العالم ومواجهة الخلاقة عن طريق الثقافة . ومع ثبوت فشل تغيير العالم بالثقافة ، يتجه ليوتار إلى تحويل تلك الطاقة الثورية إلى العلم ، ومن ثم فهو يتدرج - فى رأى جيمسون - ضمن أفق "الخدانة العليا" وليس "ما بعد الخدانة" . وأخيرا يقرر جيمسون أن ليوتار إنما يعلن من خلال تقريره هذا رفضه لأن يكون مُنظِّرا للتكوقراطية والنظام ، غير أنه يته إلى أن مواجهة التهديد باحتكار المعلومات أصعب بكثير من أن تركز إلى البارالوجيا ، وإنما هى تحتاج إلى فعل سياسى أصيل .



ربما يبدو للوهلة الأولى أن القضية التى يطرحها هذا الكتاب غريبة عنا تماما . وبالفعل فإن السؤال عمن يحق له توجيه العلم ليس مطروحا هنا ، لأنه ، ببساطة ، لا يوجد أى طرف يمتلك أصلا القدرة على هذا التوجيه . وعلى سبيل المثال ، فحين عرفنا بنجاح استساخ النعجة الشهيرة "دوللى" ، لم يكن بمقدور "قيادة الرأى" هنا ، بصرف النظر عن اختلاف آرائهم وانتماءاتهم ، سوى إصدار بيانات وتحرير مقالات ، تحوى آراء يعلم الجميع أن فاعليتها الموضوعية بصدد القضية المطروحة لا تساوى أكثر من صفر ! بغير أى لوهام فى أنها قد تؤثر على القرار الذى سيُتخذ بصدد الاستساخ بأى مقدار .

ومع ذلك فمن المؤكد أن كل تدبير يُتخذ فى مركز العالم يتعلق بالمعرفة أو غيرها إنما يؤثر ، طال الزمن أم قصر ، على أبعد فرد فى أصغر قرية على سطح الكوكب . غير أنه إذا كان العلم لا يلعب دورا مهما فى حياتنا ، ولا يلعب إنتاجنا العلمى دورا مهما فى العالم ، فإن مثل هذه المناقشات ليست نوعا من العبث المحض .. فتمة حاجة ملحة من جانب حركة الثقافة المصرية ، فى ارتباطاتها مع السلطة ، لتناول مثل هذه القضايا من خلال إصدار تعليقات أخلاقية . فمن خلال هذا النوع من التعليقات تمارس الثقافة المصرية وظيفتها داخل السلطة ،

وتتمش من خلال إنتاج كتابات تُقرأ وتُتقَد أو تُؤَيَّد . ذلك هو المقر المعزف به لـ
"إبداعنا" ، والذي "يشرفني" أُنْثَى مضطر لممارسته جزئيا الآن !!
ولكن ربما تطلب الأمر تناول إشكاليات خطاب ليوتار ذاته أولا ، لتعيين
اختلاف مواقع الثقافة في "عصر ما بعد الحداثة" .

نلاحظ أولا أن مناورة ليوتار لإتقاذ الحرية باسم العلم ترمى إلى إخراج العلم
أولا من آليات انجتماع الرأسمالي المعاصر ، باسم المنطق الخاص بالعلم .. المسمى
البارالوجيا . ويستطيع العلم أن يخضع لمنطقه الخاص ، ولو جزئيا ، يفتح بنوك
المعلومات للجمهور ، و"تزع المشروع" - إن أمكن القول - عن الإجماع كإفق
للعلم . غير أن العلم ، حتى في ظل حكاية التحرر ، كما يشير ليوتار ، ظل
مرتبطا بالدولة والنظام . وبصفة عامة يظل العلم ، برغم خصوصيته ، منتجا
اجتماعيا كغيره من المنتجات الاجتماعية . ولم يحقق العلم تطوره المشهود إلا في
ظل الرأسمالية ، فمنطقه ليس خارجا عن المنطق العام للمجتمع الرأسمالي . وإذا
كان ليوتار لا يطمح في الواقع إلى قلب النظام بجمعه ، مكفيا بالمقاومات
الصغيرة (التي أوصى بها ميشيل فوكو أيضا) ، بهدف إتاحة متنفس لحرية العلم
بالوسائل التي اقترحها .. فإن الأمر يستدعي التساؤل عما يفيده ليوتار فعلا ، وما
هي أسس خطابه ، من خلال النظر في تفرقه بين الخضوع القديم والخضوع
الحديث للعلم ، ومشروعه لتحريره ، أو الدفاع عن الحرية من خلال الدفاع عنه.
ويبدو أن المشكلة التي تواجهها الإتليجنسيا الأوروبية ، أو الفرنسية بصفة
خاصة ، إنما تتعلق بالتهديدات التي تحيق بالدولة الديمقراطية من جراء تنامي نفوذ
الشركات الكبرى وثروتها . فالدولة ، من حيث هي جزيرة لحكاية الحرية ،
مهددة ، والعلم أصبح يعتمد أكثر فأكثر على غيرها ، و"الجامعة الحرة" أصبحت
متهمه بانخفاض الأداء .. ويصاحب ذلك بالطبع بلورة proletarianization
الإتليجنسيا .. فالعالم يصبح ، مثله مثل عامل المصنع ، ربما في آلة علمية عبارة
عن مختبر كبير تابع للشركة ، وتسقط بالتالي أو هام الإتليجنسيا المثقفة (المختلفة

عن العلماء) عن قيادة الرأي ، ويميز من خلال ذلك شبح Luman وإجماعه الإداري .

يضاف إلى ذلك أنه من المفهوم طبعاً أن الحلول التي يقدمها ليوتار لا تنشئ مساواة إلا على طريقة "دعه يعمل" - أي التكافؤ النظري للفرص . فاستخدام معلومات متاحة يتطلب تربية ووضعاً اجتماعياً وعلادات معينة ، وتحرراً نفسياً من ثقل الضغوط الاقتصادية ... الخ . وعلى سبيل المثال ، لم تجعل المكتبات العامة العظيمة من كل مواطن فرنسي مثقفاً . ومن خلال ذلك يتضح أن مشروع ليوتار إنما يتصل بالدفاع عن مفهوم معين للحرية ، يقوم على وجود هامش مفتوح مبدئياً للمبدع الجغرفي (أي المعتمد على نفسه خارج المؤسسات كالحرفيين المستقلين) ؛ هامش تكفله دولة الحرية البرجوازية كما نعهدنا .. وهو الهامش الذي يعنى ببساطة فرصة أفضل للتفاوض بين المبدع والمؤسسة من خلال موقع مستقل نسبياً .. فالعقري الجغرفي مآله في النهاية هو النظام ومؤسساته ، حيث أنها ، وحدها ، التي تستطيع أن تحقق أفكاره المبدعة ، ولكن طبعاً على النحو الذي يناسبها .

والأهم من ذلك أن ليوتار ، من خلال هذا التصور الجغرفي المستند إلى الدولة الديمقراطية الذي يدافع به عن سلطة الإنجليجيسيا ، يضع تصوره عن نظرية ألعاب اللغة (أي إبداع اللغة في المجالات العلمية وغيرها) ، حيث يصور تنافس الآراء - بشيء من التبسيط من - بنقلات لعبة الشطرنج ، تلك الحرب السلمية التي تستبعد العنف ، حيث يجلس كل لاعب بأدب شديد منتظراً انتهاء منافسه من التفكير .. وإتمام لعبته . وهو تصوير ربما لا يصدق إلا بصدد حوار بين أصدقاء ذوى قلب صاف وبغير أهداف مادية . ويعترف ليوتار بالفعل أن هذه الصورة إنما تتعلق بالممارسة العلمية في حد ذاتها ، أي بوصفها علمية ، ولا تنطبق على الواقع الذي يحوي ، حتى داخل الوسط العلمي ، على ممارسات قمع لـ "ألعاب اللغة" الخطيرة التي تهدد بقلب نظريات يأكملها أو تغير قواعد اللعبة . فمن خلال هذا التصور المنهجي يؤسس ليوتار خصوصية العلم كبادرة مقاومة تتمتع باستقلال نسبي عن النظام .

وطبعا لا تجرى الأمور على هذا النحو .. فالإدانة التي لاحقت جاردى وهو يعبر عن رأيه ، أيا كان هذا رأى ، ليست سوى أحد الأمثلة الأكثر بروزا على طبيعة الممارسة المعرفية فى المجتمع المعاصر فى أزهى صورهِ ديمقراطية .. وأخيرا .. ربما توحى طريقة مناقشة ليوتار لقضيته بطريقة فى الكلام معروفة عندنا تماما .. فالبارالوجيا الخفى بها يدافع عنها ليوتار بطريقة أدائية : حافظوا على الحرية حتى تحافظوا على التقدم العلمى .. هذه هى صيحة ليوتار . وهى طريقة فى الكلام تشبه ما يقوله البعض عندنا للحكومة : حافظوا على حد أدنى من دعم الفقراء حتى تحافظوا على استقراركم السياسى !!

لأن تتكلم على طريقة ليوتار يعنى أن تقاتل بطريقة صعبة للغاية وتظهر إلى الحائط ، كأحد أبطال نخط من الحرية الحرفية آخذ فى الزوال ..



سوف يلقى هذا التحليل ضوءا أوضح على الطريقة التى بها يتم تناول قضية ليوتار هنا . فبطل الثقافة عندنا ، ومنذ البداية ، ليس حُرِّيا مدعوما بمؤسسات ديمقراطية ، وإنما هو رجل دولة أو صفوة ذو طبيعة وتوجهات إصلاحية استنادا إلى الدولة ذاتها .. وذلك بصرف النظر عن التقسيمات بين علمانيين وإسلاميين ، وبين تقدميين ورجعيين ... الخ . بطل الثقافة عندنا يعطى منبر الوطن أو الدين أو الاشتراكية ليتحدث باسم المطلق ، ويحول الأفكار إلى عقائد ، ويلصق بمبدئه القدرة على قيادة الدولة نحو توليها مهامها "الطليعية" المرجوة فى مواجهة الغرب والحقاق به وتعميد السكان وتوعيتهم وتثقيفهم^(٢) .

والمثقف يساوم الدولة هنا بوصفه صاحب مشروع أكثر سلطوية ، وليس من خلال قدرته العلمية .. فغير المزيد من المطالبة بالتحكم فى السكان ، ومزيد من

(٢) هذه التقارير مذكورة هنا كعسامة .. غير أن ثمة مناقشة لها فى مقال "أزمة الإنتليجنسيا المصرية وأيديولوجيات القوة" .

مع شباب الخارج واحتكاكهم بالتالى يتقاليد وديانات "غير مسموح بها" أو "خطرة" ، وكيفية حياتهم .. إلى آخر هذا الهراء الثقافى السائد .

وبالمقابل يغيب تماما عن أفق النقاش تلك المقارقة الساخرة ، حيث ستشهد سنة ٢٠٠٤ نحو أمية الكمبيوتر فى اليابان ، وستشهد أيضا - ما لم تحدث طفرة غير عادية فى الجهود الحكومية - أمية ليجينية لا تقل عن ٤٠ ٪ عندنا . تغيب القضية عن النقاش ، إلا على سبيل التدر واستخدامها كسلاح فى الصراعات ضد الأصولية ضمن مشروع اتهامها بالتجهيل . غير أن أثر استفادة قطاعات ضيقة من الإنترنت جنسيا المصرية من التقدم العالمى واحتكاكها بعصر المعلوماتية ، وأثر ذلك على الخريطة الاجتماعية ، وحرمان الأغلبية من أى حق فى تقرير الأوضاع أو حتى فهمها .. فأمر لا يكاد يشير أى انتباه . فالتكنولوجيا هنا هى طموح للإنتليجنسيا المثقفة "التقدمية" ، وليست مشكلة تستدعى التفكير فى حلها.

والخلاصة أنه ينما يفكر المثقف الفرنسى جان - فرانسوا ليوتار فى المعلوماتية كإشكالية من إشكاليات "الوضع ما بعد الحداثى" كتهديد لحرية المثقف والعالم ضمن المنظور الحرفى التقليدى للحرية ، يفكر المثقف المصرى فى ذات الإشكالية كمنامة لدعم دوره السلطوى فى "حماية الشعب من نفسه" ، وتأكيد أهميته على صعيد الدولة . وفى الحالتين ثمة مشكلة عامة يطرحها العصر ، هى كيفية تجاوز قضايا الثقافة ، والحرية أيضا ، بتحريرها من الألق القومى والمؤسسى ، ومن الوصاية الصريحة - هنا - أو الضمنية - هناك - التى تنطرح بفعل وجود المثقف ضمن هذه الأطر ودوره التاريخى فيها .



اتبعات الفينيق

"وأنا لتأمل مع أدونيس أن يتبع الفينيق من رماده،
فهدون هذا الأمل لن تكون هناك مشروعية لأي عمل ،
وربما لن يكون هناك مهرب للحياة ذاتها "

حسن طلب (إبداع ، يونيو ١٩٩٦ ، ص ٧)

هذه العبارة العظيمة تحتم مقالا عظيما بدوره عن الديوان الجديد للشاعر
أدونيس . وبصرف النظر عن حقيقة "الفينيق" الذي لا أعرفه.. فقد شعرت أنه
مرتبط بشكل ما بحالة العظمة التي تملك "الأستاذ الإمام" الشاعر حسن طلب
في مقاله ، وازدرااته المرفع للثقافة والمثقفين (أو أنصاف المثقفين إذا أراد) الذين لا
يشاركونه قناعاته العجيبة بخصوص الشعر .. وأنا يا أستاذي العظيم لست شاعرا
.. أي لا "أنظم القريض" ، ولم يسبق لي - أعترف بذلك - قراءة أي عمل من
أعمال أدونيس ، بل ، وبالجمل ، أي من مؤلفات الأستاذ الإمام حسن طلب
قبل هذا المقال اللودعي الذي وقع في يدي بالصدفة ، ولكني سوف أداوم بعد
ذلك على قراءته ، حتى يتاح لي أن أعرض ما فاتني وأحصل على هذه المصحة
النادرة .. مصحة الضحك وأنا أتصور الأستاذ الإمام وهو يستنهض ذاته العظيمة ،
بكل كبرياء وشم ، ليتصدى " لقوضى الثقافة " التي تزعجه كثيرا ، مياهيا بشعر
بنت أخيه ، وقد شعر بتلك النشوة العجيبة حين ساق له هذا الديوان الجديد
الفرصة "مقشرة" ليتبوا مقعد الأستاذية ويشرع في إلقاء الدروس اليليفة ، سواء
على كبار النقاد الذين أصابتهم الغفلة ، أو عامة الشعراء .. هؤلاء الجهلة الذين

يستطيعون بمنتهى الصفاقة - مثلى - أن يجدوا حياتهم وعملهم مشروعية ومبررا دون أن يأملوا فى أى فينيق على الإطلاق .. حيا كان أم مشويا .

وإذا كان الأستاذ الإمام يرى أن أدونيس "يتصدى" بهذا الديوان للقوضى "السائدة فى واقعنا الثقافى عامة والشعرى والتقدى على وجه الخصوص" ، وهى القوضى التى يعالجها أستاذنا الإمام فيما يقول .. قلنا أنصح لوجه الله أدونيس بأن يتصدى لأستاذنا الإمام حتى يتقلد نفسه من "المجد" الشديد الذى أسبغه عليه الأستاذ الإمام بكرم حاتمى نادر المثال .. حتى يجعله مستوفيا لشروط العظمة التى يراها لائقة بمصلحة الثقافة والشعر (ربما) ، ولكن ليس بالشعراء ..

فأدونيس فى رأى أستاذنا الجليل شاعر عظيم وذلك بالتحديد لأنه "أبحر فى التراث وخاص فى لحيته" ويبدو أنه - فى رأى أستاذنا - ظل يغوص ويغوص ويغوص .. ولم يره أحد من يومها !! ولذلك يرى أستاذنا أن الناقد لن يستطيع أن يتصدى لديوانه بنجاح إلا إذا لحق بأدونيس .. فخاص فى كل أعماله ، ثم عايش المنتهى ، ليس فى شعره فقط ولكن فى سيرته وأيضاً بمجمل تفاصيل الحياة الاجتماعية والسياسية فى عصره .. أى عصر المنتهى !!

والأنكى من ذلك أن الناقد - فما بالك بالمتنوق الغلبان - لن يتوصل إلى إدراك الرؤية الكلية للشاعر إلا بعد اجتياز هذه "البكالوريا" الزائفة بنجاح . فهذا الديوان نموذج ومثل أعلى عند أستاذنا الإمام ، لا بذاته ، ولكن بغيره ، بهذه الموسوعة من المعلومات الزائفة الشعرية وغير الشعرية التى أقترح على الشاعر أدونيس - إذا صدق أستاذنا الإمام - أن يضيفها ملاحق لديوانه ! لتكون لنا موسوعة نباهى بها العالمين !

أما السادة النقاد الراسيون فى الامتحان ، فأقترح عليهم أن يلحوا على الأستاذ الإمام أن يلحقهم بمجموعات تقوية ، مطمتين إلى قدرته الفذة التى تتضح من وعده بالتصدى النقدي "السليم" لهذا الديوان ! بل أنتى أنصح "المؤرخ" أدونيس أن يسرع ويحجز لنفسه مكانا فى هذه المجموعات حيث أنه فى رأى

شاعرونا الأستاذ الإمام قد صور التاريخ العربى "كمهزلة دموية كبرى"، فوقع بذلك فى "الانتقائية" و"العميم" أيضا .. أى أنه غاص فى اللجج على غط مغاير لمط غوص الأستاذ الإمام الشاعر المؤرخ !

وإذا كان الشاعر مطالباً بأن يحرص غوصاً موضوعياً تاريخياً ، فهو مطالب أيضاً بنوع من الإبداع " العلمى " يجعل منه سبيلاً محترماً لإنشاء الأهرام والمعابد الفنية ١١ فاستاذنا الإمام "يغفر" لأدونيس "صياغاته الهشة" الكثيرة - على حد تعبيره - مقابل هذا العمل العظيم : تقسيم كل صفحة من صفحات الديوان إلى أربعة أقسام منها قسم للتعليق وآخر للإطار المرجعى التاريخى ! فهذا فى رأى استاذنا قد خلق للديوان "طاقة شعرية جبارة" ، تمحى إلى جانبها الصياغات الهشة أما النقاد والمتذوقين الذين لن تصل إليهم هذه الطاقة ، فعليهم أن يعلموا أن هذه الطاقة لا تتكشف "إلا بعد تأمل وإمعان ودوام مراجعة " .. فإذا كسألوا من الكسالى أو الأغبياء ، على غير مثال استاذنا الإمام ، فمكنهم أن يلتحقوا بمجموعات تقوية ديوان أدونيس ١١

وإذا كان هذا هو رأى استاذنا الإمام فى ديوان أدونيس، فلماذا يلوم "شعراء الموجة الجديدة" إذا لم يصيروا - كما يتوقع هو - على قراءة هذا الديوان ؟؟ ليس الأحرى به أن يلوم المؤرخين والمهنتيين والفلاسفة ، الذين يمكنهم التجاوز عن "الصياغات الهشة" من أجل هذه الفضائل اللوذعية التى يحشد بها "الديوان" ١١ أما الشعراء فحسبهم لو ما أنهم شعراء لا يفقهون هذه العلوم ١١

ولا يكفى استاذنا الشاعر بالجناية على ديوان أدونيس ، فليفت إلى أدونيس شخصياً ، ويتليه بمدح يشيب من هوله الولدان ! فأدونيس - والعهد على استاذنا الإمام - تخلى عن قصيدة التثر رغم أنه رائدها ، وعاد لشعر التفعيلة بل وللشعر العمودى أحياناً ، ليس لأى سبب متعلق بالشعر ، وإنما "لأنه اتبته إلى خطر السباحة مع التيار حتى لو كان هو الذى شق له الجرى" ١١ فأدونيس فى رأيه عظيم لأنه يسير وفق مبدأ خالف تُعرف ١١ يقف مع قصيدة التثر إذا لم يشاركه

فيها أحد ، ويعود لشعر التفعيلة حين "تنجح" مبادرته ويكون له أتباع ! فالأستاذ الإمام يرى الشاعر عظيما حين يكون "آلفة الفصل" وحين يتحدى بشعره النقاد والمتذوقين والشعراء .. بل والعالم كله ! ومع ذلك .. فهذا هو الطريق الضروري كي نكتشف بدورنا عظمة أستاذنا الإمام . فإذا كان أدونيس إلها محجوبا يستحيل تذوقه أو معرفته ، فأستاذنا الشاعر يكون بهذا نائب الإله المطلع على الأسرار ، القادر على تعليم الطلبة الخائبين ، وإلقاء الدروس عليهم .. وبوصفة نائبه للإله ، فقد كلف خاطره بالعمل على تطهير الوسط الثقافي من أى مبدأ يخالف المبدأ الذى التزم نفسه عليه . فليس للشعراء أن يرفضوا التراث الشعري إلا إذا "أبحروا فى لججه وغاصوا كما فعل أدونيس" ، وكان كتابة الشروح على من التراث هى السبيل الوحيد للشاعرية . وليسمح لى أستاذنا الإمام أن أسأله .. من أين أتاه هذا الشرط الغريب . ومن هو الإله الذى أنبأه بأن التراث هو المصدر الوحيد للرحلة "الشاقة الباهظة التى لا يصير عليها إلا أولو العزم" ، الضرورية لكل إبداع ، ومن أين أتاه أن الشعراء يدعون فقط بعد أن ينضجهم العمر أو الكراسى ؟ وما هو رأيه العظيم يا ترى فى ذلك الشاعر المراهق العيىط رامبو ؟ ولو طرلب أحد بأن يحرر شهادة وفاة للتراث لما وجد مبررا أهم من كلام أستاذنا الإمام !! فكان تراث اللغة لا يعيش بشكل طبعى فى حياتنا ، بحيث يتطلب جهودا جبارة لإحيائه !!

ولكن كل شئ يهون فى ميل المكافأة التى يعد بها أستاذنا الشاعر من يتلقى "الدروس" ويتبعها ، فساحتها سوف يفوز بالفوز الأكبر ، إذ سيعطيه الأستاذ الإمام الحق فى أن يعرض على سيادته رؤيته ويصبح له الحق على الإمام الأكبر أن يأخذ هذه الرؤية مأخذ الجد .. بل ومناقشه فيها أيضا ، كما يناقش الآن أدونيس .. قبالها من منة كبرى وعطف مبالغ

لقد قبض الله - وفقا لأستاذنا الإمام - نافدا عظيما لشاعر عظيم ، وبقي أن يقبض لهما معا قراء عظماء لقيموا سويا صرح الثقافة العظيمة المطهرة من

الدهماء من أمثال .. وأتمنى لهم جميعاً بهذه المناسبة كل التوفيق فيما يتعلق
"بالفنيق" .. ووالله لو كان بيدي شيء لبعت لهم "بالفنيق" خصيصاً ، حتى
يهدأ روعهم ، عسى أن يستريحوا فيريحوا .. ونستريح نحن من هذه "الشربة"
الورقية التي أصبحت من متطلبات العظمة الثقافية والنفسية .

لئن الله العظماء والمتعاضمين أجمعين ... والسلام ..

لأرى



رسالة إلى هشام قسطة :

هيا إلى الانسحاب ..

"إن الصهيونية جريمة لا يعادلها سوى محاولة تشويه الشرفاء بها"

ختام بيان بعنوان "ضد التطبيع / ضد التكفير الوطني"

(الكتابة الأخرى - عدد مايو ١٩٩٦)

التشريع

رأيت ، وكل ميسر لرؤية ما يرى ، أن أبدا حديثي بمناقشة هذا التشريع الذي اختتم البيان ، والذي أقام معادلة بين جريمتين ، إحداهما متفق على تجريمها للدرجة القصوى ، وهي الصهيونية ، والأخرى جريمة مستعجلة ، أضافها البيان ، وأقام بينها وبين الأولى علاقة التعادل ^(١) . ولك يا عزيزي القارئ أن تختلف ،

(١) نص البيان : " انطلاقا من موقف المثقفين المصريين الواضح والعلن ضد التطبيع مع الكيان الصهيوني ، وتأكيدا على تكاتفنا والتفافنا جميعا حول هذا الموقف الوطني ، نعلن أننا جميعا ضد كل المحاولات الرامية إلى تشويه موقف المثقفين المصريين ... باستخدام أسلحة التكفير الوطني ، بغرض تصفية أية خلافات شخصية صغيرة .

"وإننا نعد الحملة المنظمة التي استهدفت الشاعر المصري رفعت سلام ومثقفين آخرين معه" حملة مفرضة ، تستهدف وطنيتهم التي لا لبس فيها (ثم سرود لمواقف رفعت سلام بشأن رفض التطبيع) ...

"ونحن نحذر من أن هناك خطة تعدها بعض الجهات ، تستهدف التشكيك في مصداقية موقف المثقفين المصريين ، الذين يتجهون هذا النهج الوطني ، بغرض اخراق صفوفهم وتشتيت شملهم ، تمهيدا للتطبيع الفعلي ، وذلك بعد قتل كل الجهود التي بذلت في هذا الاتجاه .

فترجح كفة جرعة الصهيونية ، أو ترجح كفة جرعة "تشويه الشرفاء" ، اقتناعاً منك مثلاً بما ذكره البيان من أنها جرعة تسروج فى خطة تهدف إلى التمهيد للتطبيع (الثقافى طبعاً) وسط صفوف الخير (المثقفين المصريين الشرفاء) التى تصدى للصهيونية . ولكن لك أيضاً أن تحقق وتؤكد وجود تعادل كامل بين الجريمتين بأدق الموازين.

ولك يا عزيزى القارئ أن تهتم بهذه التوضيحات الفقهية أولاً تهتم .. ولكنى أنا شخصياً أهتم بها كثيراً .. لأن تشريعات الجرائم لا تصدر اعتباطاً .. فأقل ما تتطلبه محكمة تفصل فى الاتهامات وتدعى الحياد ، وضرة تولى ضبط المجرمين ، "وليابة" تدعى حق إقامة الدعوى باسم المجتمع أو أى كيان رمزى آخر .. وليس هذا بالقليل !

مهلاً يا عزيزى ... مهلاً ... صدقنى ... أقسم لك بكل ما جرت الأعراف على القسم به أننى جاد لا أهزل .. نعم ، أنا أعرف أن الصهيونية أو التطبيع أو تشويه الشرفاء ليست جرائم بنص عليها قانون العقوبات ، وأنها آليات أيديولوجية / سياسية أو يؤر لهذا النوع من الصراع ، وأعرف أيضاً أن الجرعة هنا من النوع الأدبى الذى لا يلجئ إلى القضاء القانونى بكل فروعه .. بل وأقول لك أيضاً أن المعادلة التى يقيمها البيان ، إنما يقصد منها فى الواقع تحقيق التعادل بين تشويه الشرفاء وبين التطبيع وليس الصهيونية ، بدليل عنوان البيان وسياقه . وأقول لك أيضاً أننى أفهم تماماً أن هذا الاستبدال إنما نتج عن سلسلة الاتهامات التى ثارت ضد هشام قنسطة وعدد آخر من المثقفين المصريين بأنهم يتعاملون مباشرة مع عميل للموساد ، وليس مع "مجرد" مثقف يهودى مثلاً .. الأمر الذى

- "إننا ندعو جميع المثقفين إلى علم التهاون ، بل ومقاطعة أولئك الذين يخرون هذه البلبلة ، لأنهم يخرجون بوعى أو بدون وعى تحت هذا المخطط المشبوه .
"إذ أن الصهيونية جرعة لا يعادها سوى محاولة تشويه الشرفاء بها ."

يعنى التلميح إلى عمالتهم لإسرائيل ، وليس مجرد التطبيع . ولكنى أسألك :
هل أتى هذا التعبير - شبه القانونى على أقل تقدير - مصادفة ؟

الدستور

إذا كنت تريد أن تعرف رأى قاتظرنى قليلا .. فسوف أترك الآن منطوق
التشريع وملايساته، وانتقل إلى آليات إصداره.. أى إلى الدستور الضمنى - على
نخط الدستور البريطانى - الذى يوفر للتشريع شرعيته . صدر التشريع كما تعرف
فى سياق بيان يتناول الهماما (لم يحدده البيان) لوفعت سلام "وآخرين معه" ، وحظى
بتوقيع ٨٨ من أعلنوا أنفسهم مثقفين مصريين . ولن نخوض هنا فى مسألة دوافع
التوقيع/ التصويت ، بدءا من الموافقة والتحمس للمبدأ وانتهاء بحسب التوقيع فى
حد ذاته ، فهذه مسائل "غير دستورية" .. ولكنك لن تعرف أيضا كم - ومن -
من الموقعين قد وافق على هذا التشريع ، وكم - ومن - منهم انطلق من تعاطفه
مع رفعت سلام أو هشام كشطة ، سواء بناء على ثقة شخصية بهما أو إدراكا
لدوافع من هاجروهما وزملائهما. ولكن هذه عموما طبيعة أى تشريع ، يوافق
عليه كل طرف بناء على حسابات مبنية على جوانب عديدة لا تخصى من آثاره
المترتبة ، ومن وجهة نظر خاصة .

ولكن آلية البيانات بالذات لها عيوبها الخاصة ، فأتأت أولا لن تعرف عدد
الأشخاص الذين عُرض عليهم البيان ، فقد أغفل البيان ذكر أصوات الرافضين
والممتنعين عن التصويت/ التوقيع . ولن تعرف أيضا كم مثقفا مصرى لم يعرض
عليه البيان أصلا ، سواء فى القاهرة أو الأقاليم ، وهكذا مستعجز عن معرفة القوة
التصويتية النسبية التى تقف وراء التشريع . والمبدأ المعمول به هنا أنه إذا لم
يعجبك الأمر فلتصدر أنت بيانا آخر .. ولكن البيان الآخرى عزيزى لن يكون
أقل فى عيوبه من سابقه ، والتى لم أذكر لك حتى الآن سوى أقلها وأهونها ..
فهذا البيان يمتاز عن غيره على الأقل فى أن توقيعاته حقيقية : تذكر بيان مجلة
القاهرة عن نجيب محفوظ والذى ترعت فيه هيئة التحرير ياسباغ شرف التوقيع

على من رآته أهلا لذلك " الشرف " من المثقفين دون مشورتهم^(١) !

ولا تحسبن يا عزيزى القارى أتى أسخر .. فقد ادعى هذا البيان فى عنوانه أنه - بالقم المليون - " بيان المثقفين المصريين " ، وأنا أعتبر نفسى - وأعرف عديدا من الناس يعتبرون أنفسهم - مثقفا مصرى الجنسية ولم أوقع مع ذلك مع الموقعين ، ولا هم وقعوا . ومع ذلك ، ومادمت لا أنا ولا هم قد أصدرنا بيانا آخر ، فقد سمح البيان لنفسه أن يتحدث بالنيابة عنا (لاحظ هنا كلمة النيابة) ، ولم لا يمثل بعض المثقفين غيرهم عنوة والتدلوا مادام العرف قد جرى أصلا على أن المثقف يتكلم ويتفلسف نيابة عن الأمة " أو " الشعب " أو " الطبقة " أو " الإسلام " دون أن يعرضه معرض ، إلا من باب أن هذا المعرض يرى نفسه أحق منه بتمثيل " الأمة " أو " الشعب " أو " الطبقة " أو " الإسلام " !

وقد ترى يا عزيزى القارئ ، ولا أخفيك أتى لرى مثل ما ترى ، أن كل ما يقصده البيان هو أن الموقعين أدناه يقرون هذا المبدأ التشريعى ، أو يدافعون عن رفعت سلام ، وهذا كل ما فى الأمر ، وأن البيان بالتأكيد لا يمكن أن ينسى أن من يهاجمهم هم أنفسهم من المثقفين المصريين الذين يستحيل أن يدعى البيان أنه يتحدث باسمهم .. ولكن يا صديقى العزيز .. ثمة جمهور كبير لم يشارك فى الحملة وأيضا لم يوقع على البيان ، وأولئك بالضبط هم الذين يتحدث البيان بلسانهم ويضمهم اسميا لأنصاره . وأنا أيضا أوافقك الرأى أن أحدا لن يفهم من البيان بصرف النظر عن عنوانه أكثر من تأييد الموقعين لضمونه ، ولكن أسألك أنا .. من أين إذن جاء هذا العنوان ؟

النيابة والنيابة المضادة

أستطيعك علما يا عزيزى القارئ مرة أخرى .. فقد عذمت وتوكلت على

(٢) راجع ما ذكره بشير السباعي عن هذه الواقعة فى : الكتابة الأخرى ، العدد ١١/١٠ (أبريل ١٩٩٥) .

الله فى تأجيل إجابتى على السؤال لأعود إلى مضمون التشريع . من الواضح أن هذا التشريع من النوع الذى يرمى إلى تقييد سلطة النيابة العامة فى إقامة الدعوى . فلما كان " تشويه الشرفاء " عبارة عن اتهام ، فإن التشريع يرمى إلى تقييد هذا الاتهام ، بحيث لا يمارس إلا فى حالة تأكد القائم بالنيابة عن الشعب بحمايته من التطبيع الثقافى من "علم شرف" من وقع عليه الاتهام .. ذلك أنه فى حالة مخالفة القائم بالنيابة لهذا الشرط واتهامه للشرفاء ، فإنه يتحول بموجب التشريع إلى متهم بارتكاب جريمة تعادل جريمة الصهيونية/ التطبيع ، وبعبارة أوضح لا يرمى هذا التشريع إلى إلغاء سلطة الاتهام أو "النيابة الثقافية" ، ويقبل بوجود منبر أو منابر تمثل حق الادعاء العام باسم أية مصالح عليا .

وليس هذا بغريب ، فقد جرى العرف على أن من حق المثقف أن يتوب عن الشعب أو الأمة أو الثقافة القومية أو اللغة ويقيم الدعوى الأيديولوجية باسم هذا الذى يتوب عنه . خذ عندك مثلا - بالإضافة لقضية "كوهين" التى صدر هذا البيان رداً عليها - دعوى الدفاع عن اللغة والشعر والأدب وتوجيه الاتهام العام لعدد من الشعراء والكتاب الشباب بموجبيها ، ومن أواخر أحداثها تصدى أحد كتاب القصة للشاعر أحمد بمانى واتهامه ومجلة "الجراد" ، بأنهما "حتى" إذا كانا لم يحصلوا على تمويل صهيونى فهما يخدعان الصهيونية موضوعيا^(٣) .

غير أن بياننا هذا لم يكتف بقبول مبدأ النيابة ، وإنما نشط فى الحلول فى ذات موقع النيابة محل أعدائه . فأنظر إليه يا عزيزى القارئ وهو يدعى "أن هناك خطة" - وإن كان يبدو أنها سرية ، فقد أفلحت الأقدار أن يطلع عليها ٨٨ فردا عليها - "تستهدف التشكيك فى موقف المثقفين المصريين الذين يتجهجون هذا النهج الوطنى (أى المعادى للتطبيع) بغرض اختراق صفوفهم وتشتيت شملهم ،

(٣) نشر للمدعى فى هذه الدعوى قصة قصيرة فى صفحة ٢٢ من ذات العدد الصادر من أخبار الأدب الذى احتفى بهذه الواقعة ، تقديرا لجهوده فى الدفاع عن الأدب والوطن معا

عهدا للتطبيع الفعلى ، وذلك بعد فشل كل الجهود التى بُذلت فى هذا الاتجاه .
فانظر يا عزيزى القارئ كيف كنت "مخلوعا" ؟ ليس قشطة ورقعت وزملاهما
هم عملاء الموساد ، وإنما صاروا هم النيابة العامة التى تتهم أعدائها بأنهم عملاء
الموساد الحقيقيين الذين يتقنون هذه "الحطة" . وجريا على "تقاليد" نظرية العمالة
الموضوعية، الذى سبق استخدامها بخصوص أحمد يماني والجراد ، لم ينس البيان أن
يضيف أن أعدائه هؤلاء " يندرجون سواء بوعى أو غير وعى فى هذا المخطط
المشبهه" .

محكمة

عزمت يا عزيزى القارئ أن أجلسك الآن على المنصة التى يتنازع عليها كل
الفرقاء .. ولكن هذا يتطلب طبعاً أن أجيبك أولاً على الأسئلة التى تركتها معلقة
.. فالطابع القانونى للبيان ، والطابع النبائى (عن الوطن فى هذه الحالة) لصيغة
البيان إنما يكشفان عن النزاع حول محكمة افتراضية ، لك أن تسميها مثلاً محكمة
الرأى العام . ويطلب البيان بوصفه النيابة المضادة من هذه المحكمة "عدم التهاون
بل ومقاطعة أولئك الذين يسيرون هذه البلبلة" . فالمحكمة هنا محكمة من نوع
خاص، محكمة وشرطة تنفذ الحكم بنفسها بمقاطعة المتهمين ، والمقصود غالباً
مقاطعة كتاباتهم أيضاً . وعلى ذلك فإن المحكمة إذا حكمت بضلال المتهمين
عليها بعد ذلك أن تحمى نفسها من تضليلهم . وهكذا تكون المحكمة ذكية وغبية
فى ذات الوقت ، ذكية لأنه مطلوب منها أن تفصل فى الدعوى ، وغبية لأنها قد
تقع ضحية للمجرمين وعليها أن تحجب عنهم لتحمى عقلها الصغير ! وبصفة
عامة يمكنك أن تلاحظ أن كل خطاب للرأى العام ينطوى بالضرورة على هذين
الجانبين المتناقضين ، فالترافع يتكلم باسم الرأى العام المعنى ويضمه لصفه عنوة
واقترارا ، وفى ذات الوقت يطلب عونه ومساندته .. وفى حالتنا هذه يفترض كل
من النيابة والنيابة المضادة جمهور وطنى ، ومن خلال صراعهما معا يوحون
للمحكمة (الجمهور) بأنه يفترض فيها ألا تخرج عن البلى الوطنى المشار إليه فى

حكمها لأى من الطرفين ، ويوحون إليها من خلال هذا الصراع نفسه بمعاييرها التى تقبلها فى حكمها .. بمنطوق قانون آخر علوى .. مبدأ يجرى تقديسه من خلال الصراع حوله .. لأسياب عديدة ، ليس المبدأ المذكور سوى واحد منها .

وليس المشترك هنا هو مبدأ الوطنية فحسب ، بل هو القاعدة التشريعية ذاتها التى نص عليها البيان والتى بدأت هذه المناقشة به .. فأنت يا عزيزى القارئ/ المحكمة ، يمكنك أن تترك بسهولة أن أعداء قشطة - سلام أنفسهم يوافقون على هذا المبدأ ، بالضبط لأنهم طبعاً لا يدعون ، بل ينكرون تماماً ، أنهم يتهمون "الشرقاء" . وإذا قيل لهم أن قلانا صحيفة موايكة يضاء لأنه فعل كذا وكذا ، فيمكنهم أن يلدجأوا - بنفس طريقة البيان - لحجة العمالة الموضوعية ، الموجودة دائماً للحفاظ على المواقع الثابتة لمختلف "النيابات" الثقالية .

وهنا نأتى للشق الشخصى فى البيان .. وسوف تلغى عناية المحكمة بالأكيد لذلك التصرف الغريب ، وهو أن النيابة المضادة قد أصدرت بيانها على صفحات الكتابة الأخرى وموقعا يامضاء هشام قشطة بين الإمضاءات .. ومن الطبيعى أن المحكمة سوف تتشكك كثيراً فى تطوع أحد الشركاء فى اتهام محدد لتبرئة زميل له فى الاتهام . وقرق ذلك كيف يمكنك أصلاً يا عزيزى القارئ / المحكمة أن تثق حقاً فى هشام قشطة أو رفعت سلام؟؟ وحتى لا تسيء فهمى ، فأنا لا أتهمهما، لرفعت سلام أنا لا أعرفه أصلاً ، وهشام قشطة أثق أنا شخصاً فيه ، لله فى الله. غير أنك يا عزيزى القارئ/ المحكمة لن تكفى طبعاً بشهادتى هذه ، فقد أكون أنا أيضاً معارطناً أو مخدوعاً .. وعموما لا يوجد على الإطلاق دليل واحد قاطع يمكن الوصول إليه يكفى لتبرئة أى شخص أيا كان من تهمة الولاء أو العمالة لأى جهة من الجهات ، وكل فكرة قابلة من حيث المبدأ للتفسير بما يحمل معنى التورط فى زيادة نفوذ جهة أو شخص أو فكرة أخرى . وعلى المستوى الشخصى تحمّل أشد التصرفات وطنية شبهة التستر على نشاطات أخرى ، وأنا أؤكد لك يا عزيزى المحكمة أنني لو كنت جاسوساً إسرائيلياً لحرصت كل الحرص على الجهر بعداء

إسرائيل ليلا ونهارا ، درعا للشبهات ، وإفساحا لمجالات حرية الحركة وسط
العناصر الأخذ عداء لإسرائيل !!

وسوف تزداد حيرتك حين تتذكر أن كل من الادعاء والادعاء المضاد قد
استخدم "أسلحة التكفير الوطني بقرض تصفية أية خلافات شخصية صغيرة".
صحيح أن الادعاء المضاد لم يلجأ لهذا إلا بعد أن هوجم ، ولكنه كرس المبدأ
واشرك في ترميزه في عين المحكمة ، ومثل هذه المبادئ القضاة التي يرفعها
الطرفان ، وكافة الخلافات الثقافية التي تلجئ إلى البيانات والالتماسات ، لن تكون
أرفع من القانون ذاته .. قانون العقوبات الأصلي الذي يستخدمه الأطراف كثيرا
لخدمة مصالحهم الشخصية أو الفنية ، لأن القانون ذاته لا يمثل أصلا موقعا مجردا
ولا محايدا ، وهو لا يعيش إلا على الاختلافات الشخصية والفنية منذ مولده إلى
مخاته !

وهنا اصبح لي أخيرا يا عزيزي القارئ / المحكمة ان اكشف دورك أنت
وأخفيك عن منصتك .. فأنت نفسك لست محايدا ، فأنت فرد في مجتمعا ، لك
انحيازاتك وآراؤك وسوف تحكم غالبا لهشام قشطة أو رفعت سلام أو عليهما بناء
على قناعات عديدة متشابهة ، بخصوص الصهيونية ، الكتابة الأخرى ، جريدة
الأحرار ... الخ . ولا أستبعد منك أن قيل لتصديق الرواية التي يرويها الطرف
الأقرب إلى قلبك أو فكرك أو قناعاتك .. فالشخص المحايد اجتماعيا ، الذي
يتجمع فيما يُعرف بالرأي العام لم يُخلق بعد .

الثقافة المنيرية

واعزازا مني لك ، لا أخفيك يا قارئ العزيز أنني بدوري لا أقف في معسكر
الحياة والعقل والحقيقة المطلقة ، وأصارحك القول أنني لا يهمني أصلا نقد البيان ،
فهو من بين البيانات الراجعة ليس بالتأكيد أسوأها .. ولكن هذا البيان ، وبجمل
ذلك التحالف الذي ظهر بشكل صارخ على غلاف "الكتابة الأخرى" قبل بيانها ،
تحالف قشطة - سلام ، كان بالنسبة لي نقطة تحول مهمة في مسار الكتابة الأخرى

التي يهتمنى أمرها ، وفي مسار هشام قشقة ، ويحتد ليمس زملائي الذين يدعمون
المجلة بالقصائد والقصص والمقالات . نقطة تحول فى اتجاه تحويل المجلة إلى منبر
مضاد ، يحمل الأعلام ، ويوحد الأفكار والرؤى لقيم جبهة ، ولافتة تصبح عنوانا
لما يسمى "الحقيقة" ، ويكتشف الطموح للمأسسة والسؤدد والترقى فى سلم
التفوذ الثقافى عن طريق المراك حول البؤرة الوهمية للحقيقة الفكرية أو الأدبية
أو الشعرية ، ضد منابر أخرى تمارس ذات نخط الاحتشاد.

وحتى لا أظلم الكتابة الأخرى ، فقد لاحظت توجهها مشابها فى الفاتحة
العدد الأخير (الثالث) من "الجراد" ، وقبل ذلك لاحظت محاولات عدد من النقاد
المعاطفين مع ما سُمى "الكتابة الجديدة" ، لعنوتها بعناوين من قبيل "أدب ما بعد
الحدالة" و "قصيدة النثر" الخ ، متصورين أن جهودهم هذه من شأنها دعم
هذه التوجهات الجديدة بخلق راية لها ، وأسلحة ، وترسانة للحرب الكلامية ،
رغما عن إرادة كثيرين من المبدعين أنفسهم .

ولكنى يا قارئى العزيز لا أنوى - كما لعلك قد ظننت - أن أبسط وصايتى
على هؤلاء المبدعين والكتاب ، أو أتكلم "بالتبابة" عن إرادتهم .. فرمما اختار
بعضهم أو كلهم أن يلعبوا ذات اللعبة القديمة ، لعبة حفر الخنادق ورفع الرايات
وإعلان الشعارات والاحتشاد خلفها وتكفير الأعداء وادعاء الحقيقة ، حقيقة الفن
أو الكتابة ، أو ادعاء امتلاك المستقبل ، وهنا لا أظن أن هذا المقال سيحول بينهم
وبين هدفهم ، فحتى لو كان مؤثرا ، لن يؤدي إلى أكثر من تحويل أسلوبهم
للوصول إلى ذات الهدف إذا أصروا عليه .

كل ما فى الأمر أننى أرى أن هذه المعارك تحول ملامح الكتابات الجديدة عن
أهدافها لتصبها فى قوالب مخالفة .. فهذه الكتابات لم تطرح على نفسها أصلا
مسألة الوطنية لا سلبا ولا إيجابا .. وليس اتهامها بخيانة اللغة أو الوطن أو أى
مقدسات موروثية أخرى سوى رؤية المؤسسات الثقافية التى قامت على هذه
المقدسات واستمدت منها قوى احتشادها فى قبائل متميزة ، حتى ولو كانت

متصارعة . ولن يؤدى الاشتراك بهذه الطريقة فى هذه المعارك سوى لتكريس النمط الموروث للوجود الثقافى وانشغالاته . فالدفاع ، ناهيك عن الاتهام المضاد بذات المنطق ، إنما يكرس سلطة الاتهام وقانونه وحسنه ، ونياباته عن الأمة والشعب والثقافة والوطن والتاريخ والأدب وما شئت من مطلقات صناعية ، تلعب بوصفها "حقائق" دور رافعة الاستبداد الأولى على مستوى الخطاب ، سواء كان استبدادا كليا يحتكره طرف واحد ، أو استبدادا جزئيا من جراء تنازع عدة أطراف على سلطة النيابة ، والكلام فى جميع الأحوال باسم الصامتين .

والثقافة المنبرية هى ثقافة الطليعة التى تقود بالضرورة قطيعا .. وهى منطقيا ثقافة سلطة الطليعة ، التى تدعى لنفسها "الحلم" بالمستقبل ، ولذلك تدين الاتجاهات الثقافية الجديدة لأنها "غير حلم" وهى أيضا ثقافة "الدفاع" .. فالطليعة مهمتها الدفاع عن طرف ضعيف هى بحجة على افتراضه .. طرف ضعيف العقل أو الإرادة أو القدرة .. ومن خلال هذا الدفاع تبسط سلطتها باسم عدالتها ودورها فى استرداد حقوق الضعفاء ، فتحمى ما قد تسميه "عقول الأغبياء" من الغزو الثقافى والتطبيع مثلا ، وتحمى حس الناس اللغوى من الأدب الرديء .. الخ . ومن هنا فهى ثقافة مؤسسية بالضرورة حتى ولو كانت معادية لكافة المؤسسات القائمة ، فهى لا تحترم سوى المؤسسة ، لأن المؤسسة هى التجسيد الحى لمنطق الحقيقة الوحيدة التى تتسلط كى تحمى الضعفاء .. وهكذا نجد أنها تحلم إما بغزو المؤسسات القائمة أو تدعيمها أو استبدالها بأخرى . وهى لذلك كله ثقافة "جادة" .. جدا ، فهى تحمل "مسئولية العالم" على قرونها ، فعليها إذن أن تتصف بالكمال ، وتؤكد دوما على وحدتها وتماسكها وتغايها المطلق مع العالم . ومن خلال كل هذه السمات خلقت هذه الثقافة بؤر صراعها الوهمية ، التى منحها مشروعيتها ، وخلقت أسلوبها القانونى ، ومحاكمها الافتراضية .

استراتيجية الانسحاب

قد يكون القتال قد كُتب علينا كما كتب على الذين من قبلنا ، ولكن

بالتأكيد لم يكتب علينا أن نحارب بنفس المنطق وبنات الأسلحة ولذات الهدف .
لقد اختار هشام قشطة استراتيجية عنوانها "أنا ضدّ لكم" .. وأنا يا عزيزي القارئ
لا أشكك في إمكانية نجاحه في هذا النمط من المواجهة ، بل في جدواه أصلا .
فيا عزيزي هشام .. إن أرض الصراع بمجملها ، بمواقعها الاستراتيجية محل
التراع هي التي تنهار الآن .. إن هذا البناء الذي قد تبحت لنفسك عن موضع
قدم ثابت فيه يتزعزع من أساسه المتخور ، قد يبدو أن من يحتلون الآن قادرين
على توجيه الصفعات ، متمعين بالنفوذ الثقافي ، قد يبدو وكأن لهم ألياب وأظافر
.. ولكن هذه كلها خيرات صراعات المنابر ، ولا قيمة لها إلا في هذا النوع من
الصراعات . وقد تنجح يا عزيزي هشام في هذه المعركة ، فهي لا تزيد في آلياتها
عن مكر الطفولة والحارة ، مطلية بأدوات منبرية صارت معروفة جيدا مع كثرة
استخدامها .. ولكن هذا النجاح لن يفيد في أكثر من إطالة عمر مبدأ مأسسة
الثقافة ، وقد يطيل أيضا عمر المؤسسات القائمة ، التي ضاقت رقعتها والمخسر
تأثيرها الواقعي ، ولم يعد لها ما تقدمه سوى دفاعاتها التي صارت كاريكاتيرية عن
اللغة والفكر والفن والوطن ... الخ .. أي مجرد الكلام من حيث المبدأ بغير أي
تقدم إيجابي .. لم تعد لهذه الجثث أية مقدرة على الحركة إلا من خلال معاركها
ضد الشباب ، ولن تؤدي المشاركة في هذه الحروب بهذا المنطق سوى لتدعيم
قناعاتها البالية وإظهارها بمظهر "طبعة الأمور" . فعالمهم الذي تكون أثناء وبعد
الحرب العالمية الثانية ، وأنتج ما أسماه في حينه الناقد محمد منصور مدرسة النقد
الأيديولوجي ، هذا العالم ينهار بمجمله لأسباب عميقة وعديدة تفوق مجرد قنوتهم
على التصور .

في مقابل ذلك أطرح استراتيجية مختلفة تماما .. أسميها "الانسحاب الإيجابي
النشط" .. ليس ذلك الانسحاب السلبي اللامبالي ، وإنما الدعوة للانسحاب ،
وإعلانه ، وكشف طبيعة المعارك الأيديولوجية ومسلّماتها ، وتجنب تكريس منابر
مضادة أو حشد الثقافة في شعارات أو أجيال ، والأهم من ذلك كله تجنب

الدفاع عن النفس أو الغير .. فيسطة شديدة ما عليك سوى رفض السلطة التي تتهمك .. بأى اتهام .. وعن نفسى أنا لا أقبل أن يحدد لى أى فرد أو مؤسسة مع من أتعامل وكيف أتعامل ، كما لا أقبل أى نوع من الوصاية على "جمهور غبى" مفترض .. وإذا رأيت يوماً ما أن أتعامل مع صهيانية أو غيرهم فسوف أفعل ذلك على الملأ . دعنا لا نقس احتكارات وزارة الخارجية ومنظمة التحرير... الخ ، فى التعامل مع من نعتبرهم أعداء ، أو نعتبرهم هذه المؤسسات أعداء لنا بالنيابة عنا ، فليعبثوا عجولهم الذهبية بعيداً عنا .. أو قريباً منا .. لا يهم .. لنُدع دولة المنابر بمجملها تستكمل تعفننها البهيج فى صمت .. لنُدعها تعبد عجولها ، التى دلفت أحدهم يوماً ما لأن يتساءل مستكراً عن كيفية "السماح" ليهودى أجنبى أن يتجول بحرية فى مقاهى المثقفين !!؟ فلا ينقصنا والله سوى شرطة تلف على أبواب مقاهينا لتحدد لنا مع من نتعامل !!

لها عزيزى هشام قشطة لا نخدعك هذه الأخشاب المسندة وتعتقد فيها الحول والطول .. لتفخمة ازدراء بسيطة - شرط أن تكون أكبر وأرفع من ازدراء ما قدمته هذه المنابر سابقاً من إبداعات حقيقية - سوف تطيح بهذا التراكم العظيم من المشاشة . أنا أدعوك لإنقاذ الكتابة الأخرى، إنقاذ منطقها وروحها وهدف إقامتها .. بأن تحافظ بالضبط على تواضعها . وبدلاً من إعلان أننا قد أقمنا مدارس عظيمة فكرية وأدبية ، فلنشجع أنفسنا والآخرين على تجاوز ما قدمناه ، لنُدع مائة زهرة تفتح ، ولترحب بمعد الإصدارات والتوجهات ، فهذا وحده هو الكفيل بخلق تيار جديد جمة حقيقية ومنسجة...

لسنا فى حاجة إلى شهادة أحد ، لا بالوطنية ولا بالشاعرية ولا بالأدبية ولا بغيرها ، سر فى طريقك ودعهم يقولون ما يقولون .. دعهم بما صنعوا يهناون ...



الحلم

والواقع

حول أيديولوجية الحركة الطلابية الماركسية في المبعينات
عن كتاب "المبتكرون" لأروى صالح

البرزخ

هذا كتاب يستحق تحية خاصة ، تقديرًا لعناء وشجاعة هذا الفعل المتمرد في حيز الكتابة المطاط بالأسوار والأملاك الشائكة .. حيث قواعد التحريم التي تفصل بين الداخل والخارج ، فليس كل ما يُعرف يقال ، وليس كل ما يُقال يكتب .. وهذا وحده سبب كاف للعاطف مع هذا الكتاب الجريء الذي عانى كثيرا حتى ظهر إلى النور ، وما زال مهددا بالحصار والتعقيم وموء الفهم المتعمد ، مجرد أنه كتب ما لا يجوز قوله إلا في الحجرات المغلقة .

أيضا فإن هذا العناء الذي لقيه الكتاب إنما يصلح بمجد ذاته مبررا وكاشفا للواقع الثقيل الكامن وراء المرارة التي تخترقه ، وطعناته الوحشية للمنظر الرسمي المدعى الرقار للحركة الماركسية الطلابية المصرية في السبعينات ، بادعاءاته البروليتارية وقداماته التي أدمن رسمها لنفسه ، وما رافق ذلك من ممارسات سياسية وتنظيمية هشة ، امتلأ طريقها بحث الضحايا الذين ورثوا أمراض الحركة وادعاءاتها .

ومع ذلك ليس في نيتي الاستسلام لمرارة الكتاب ، ولا إلغاؤها .. فسأحاول

بالمقابل تحليلها كخبرة واقعية تاريخية تلك آلياتها الخاصة ، عن طريق فك عدد من الثنائيات (التضائفات) التي توجه منطق الكتاب بأكمله .. من قيل : الحلم / الواقع ؛ الحياة / المعرفة والثقف ؛ الأتانية / التضحية ؛ الأخلاقية / اللاأخلاقية ؛ التواصل / انعدام التواصل ؛ وأخيرا : الكيتش / البراز (حسب تعبير رواية كونديرا الشهيرة : كائن لا تحمل خفته) .. الذي تقدمه الكاتبة في مقدمتها للكتاب كمفتاح أساسي للعمل بأكمله .

سأقوم بذلك متصورا أن الكشف عن المنطق الكامن في هذه الثنائيات إنما يستكمل رسالة الكتاب في الكشف عما يكمن في أساس الآليات التي حكمت الحركة الطلابية الماركسية ، والتي ربما ظلت كامنة في ذات النقد الذي يقدمه للحركة ؛ فقد انتقلت تلك الثنائيات في تقديري مع الكاتبة من عالمها الماضي الذي عاشته داخل الحركة الطلابية الماركسية إلى عالمها الجديد الذي تحاول أن تعيشه . فالماضي لا يموت ، ولا يلقى المرء وراء ظهره ويمضي .. والنقطة التي وصلنا إليها في رحلتنا تظل دوما تحمل آثار الطريق الذي قطعناه إليها . وهو ما يختلف إلى حد كبير عن منطق القطيعة والخلاص الكاملين الذي يطرحه الكتاب .

تقدم لنا أروى النقطة التي ترى منها عالمها في عبارة دقيقة موجزة : "أنا لسة يادوب بابتدى أتعرف على الدنيا" (ص ١٠٤) .. فما سبق ليس من "الدنيا" ، والدنيا الجديدة لم نعرفها بعد . وهكذا انتقلت أروى من موقف النظر والحركة في العالم الذي كان من المفترض أننا نعرفه .. إلى موقف النظر إلى "الموقع - في - العالم" . أولهما موقف ينطلق من القناعات التي كانت ثابتة في زمن مضى ، حين كان العالم واضحا ومرتباً وقابلاً للنظر ، وثانيهما العالم - السديم ، الذي نفتش عن موقع فيه ، تسميه أروى - ربما مؤقتاً - موقع "الثقف الهامشي" .

ومن فوق هذه الحافة الفاصلة بين عالين تقدم أروى تجربة عالمها القديم للجيل الجديد ، ليس كنموذج يحتذى ، أو كمثال أعلى ، ولكن كثراث "يجب أن يجحدوه" (ص ٢٢) . تحمل أروى معها خبرة "الخروج - من - العالم" ؛ ذلك العالم

الذى اكتشفنا زيفه وانحطاطه .. لنبحث عن عالم "حقيقى" غير مزيف : لقد كنا نعيش فى مدينة محاصرة موبوءة أو تلوث فى دوامة نحبسها علما ، ونظن أن البحر كله على شاكلتها ، أو بالأدق أنه يجب ، ويمكن ، بل ومن المؤكد أنه سيكون كذلك .

فمن قبل : حين كنا فى دوامتنا .. لم تكن تراها دوامة ، بل ولم نكن أصلا نتكلم عنها ، لأننا اكتسبنا خصائصها وتمثلناها . كنا - بالعكس - نتكلم عن "دورها - فى - العالم" ، ذلك العالم (بألف لام التعريف) الذى كانت دوامتنا تزودنا بخريطة واضحة للحركة داخله لتحقيق هذا الدور . كنا نتكلم عن الطبقات الاجتماعية ، عن "طبيعة السلطة" : كلمات ترسم العالم كطوبوجرافيا سياسية ، كمجال لحركة الدوامة وتحققها ، وتحققنا بالتالى . فنحن - الدوامة - على وجه اليقين حقيقة هذا العالم وأمله ومستقبله ، وسوف يأتى حتما اليوم الذى تعرف فيه الأمواج الشاردة أن دوامتنا هى حقيقتها : فنحن نمثل المصالح العليا للبروليتاريا ، والبروليتاريا تمثل حقيقة التاريخ وأمله فى هذه اللحظة . التاريخ إذن بزخمه معنا .. ونحن لسنا سوى رأس حربته الماضية حتما إلى هدفها ، كالحجر المنقضى من أعلى الجبل .

ولكن التاريخ لن يتحرك إلى هدفه إلا بنا ، فانتصاره الآن يتوقف على إخلاصنا وذكائنا . ومن هنا نحن لسنا جزءا مصبغا من العالم ، بل نحن مفهومه المجرد .. حقيقته التاريخية . ربما لهذا لن نستطيع أن نرصد حركتنا نحن رصدا موضوعيا .. لأن ذلك يفرض أصلا أن نتجح فى تصور أنفسنا كجزء من العالم ، كأثر من آثاره ، كقطرة فى بحر اللاتهاى ليس مطروحا عليها أن تحتويه بكامله أو تدعى القدرة على تمثيل لا نهائيته تخيلا "موضوعيا" .. وما أبعدنا آنذاك عن هذا . كان علينا إذن أن نكفى بمحاكمة حركتنا من الداخل بمعايير التكتيك ، معايير الخطأ والصواب ، فالاستراتيجية أمرها محسوم .. ملخصها أننا لسنا سوى الأدوات العظمى للتاريخ .. أنظارتنا دوما متجهة نحو العالم ، نحو تحليله "الموضوعى" لتبين

طريقنا .. ولكن وجودنا الموضوعى ذاته ليس مطروحا أن يكون محلا للتحليل ، فتحليل العالم هو الذى يعدنا بأسس لمشروعية حركتنا ، وإدارة خلافاتنا .. وخلافاتنا لا تكون مشروعة إلا إذا اتخذت إطارها من مسلمتنا المشتركة عن العالم . نحن إذن استراتيجية خالصة ، متعالية .. نحن إذن لمنا جزءا من العالم ، وإنما نحن نقطة البداية لعالم جديد .. لم يولد بعد .

هذا عالم قد مضى ، بدوامته وبحره المرتب الواضح ، أما الآن .. فقد فقدنا دوامتنا ، وصار البحر خليطا أو سديما متشابها ، ولن ينفعا كثيرا التمسك بمصطلحات الزمن الماضى : الطبقات ، السلطة ، البرجوازية ، لأنه بغير الدوام الواقعية لم تعد المصطلحات تدل على خطة للحركة ، كما فقدت وظيفتها فى منع المشروعية ، ولنا يفرق التمييز الذى تقيمه وسط عشرات التمييزات الأخرى ، ومن ثم أصبح مقدرنا علينا الآن أن نكشف عن "كيتش المسيرة الكبرى" اليسارى وندمره ، آملين أن نكشف خلف أنقاضه معالم طريق جديد . نهزم الكيتش إذن ، فتساير الدوام الموحدة القديمة إلى عشرات المواقف والأحكام ، أو آلهها ، وننظر إلى رفاق "المسيرة الكبرى" من خارج المظلة التى جمعنا بهم ، فنجد بينهم من الاختلافات ما يجدر معه إعادة تصنيفهم وتقييمهم من جديد . لم يعودوا رفاقا .. ولم نعد ندور معا حول نفس البؤرة المركزية . ثم ننظر كرة أخرى ، فنتاح لنا أن نرى للمرة الأولى موقع دوامتنا فى العالم ، كيف تشكلت ، كيف أنتجها العالم ، وكيف كانت بالتالى إحدى حقائقه ، وجزءا من نسيجه .. جزءا من خريطة وأيديولوجية الناصرية التى تمردت الدوام عليها .. وتصبح النظرة الموضوعية إلى دوامتنا ذاتها ممكنة للمرة الأولى .. ونكشف أننا لم نكن أصلا نقطة بداية عالم جديد .

ذلك ما اكتشفته أروى وهى تمر مع زملائها بتجربة "الخروج - من - العالم" . ولكن هذا الاكتشاف - ما دمنا قد أصبحنا الآن موضوعين - إنما توصلنا إليه بسبب ضغوط قاسية .. ضغوط القتل . فالدوام لم تفشل فقط فى

اجتذاب الأمواج الهائمة لتدور في فلكها ، بل فشلت أيضا ، ولهذا السبب بالذات ، في إيجاد طريقة تجرد الحفاظ على نفسها . كنا في الدوامه .. ولكن الدوامه انفجرت ، تحت الضغط الشديد ، وتناثرنا ذرات ، تتطلق بقوة دفع وجودنا المحض نحو المجهول / العالم "الحقيقي" ، لنحصل له معنا خبرتنا الوحيدة : خبرة التائر : ذلك الكيتش كاذب ، هذه الدوامه ليست من البحر . نأتى إلى "العالم - السلام" .. "الحقيقي" أيضا .. لنروى روايتنا عن الكهف الذى عشنا فيه سنينا . وأثناء ذلك يحدث التحول الأهم : فمن الآن نكلم العالم ، بعدما كنا نتكلم عنه . كنا نتكلم داخل الدوامه عن ذلك العالم الذى كنا قد نظمناه فكريا لتحرك داخله ، أما الآن فمن نكلم العالم - السلام ليقبلنا داخله ، نقدم إليه خبرة هي بالضرورة "تراث يجب أن يجعلوه" ...

تلك هي شجاعة هذا الكتاب ..

الجسيم

تروى أروى تجربتها ، مخاطب الجيل الجديد ، تشرح له القضية الوطنية ، وتشرح أيضا ذلك التراث من النفاق والازدواج والشر داخل الحركة الطلابية الماركسية وتنظيماتها ، فتكشف أن هذا الجيل الذى مخاطبه لم يكف بمحدد ذلك التراث ، وإنما توصل إلى تجاهله أصلا ! جيل لا تعنيه دقائق القضية الوطنية فى كثير أو قليل .. وبالتالى لا تعنيه خبرة أروى إلا من حيث هي خبرة إنسانية خاصة ، لا تحدد معنى العالم ، سواء فيما مضى أو فى المستقبل . جيل يعيش حياته فى عالم مختلف ، ذابت فيه الفواصل القاطعة بين الدوامات التى تنازعت عالمنا الماضى ، بل وليس فى نيته أيضا مواصلة التواصل من أجل القضية الوطنية .. ولذلك فآخر ما يهمه هو تحديد المسئولية عن "الأخطاء" و "الجرائم" التى تشكل بؤرة المرارة فى الكتاب . مرارة اكتشاف أبعاد القوة السحيقة بين الحلم وواقع .

ثمة هوة عميقة إذن بين المرسل والمستقبل بصدد معنى الرسالة .. وهو ما

يكشف عن وجه آخر من أوجه هذا الكتاب .. فالوقوف المعروض هنا ليس موقف من عيروا بالدوامة سريعا ونفضوا عن أنفسهم غبارها ، وتعينوا في العالم من جديد، في معسكر آخر أو خارج كل المعسكرات .. وإنما موقف من تشكلت حياتهم بعمق داخل هذا العالم .. فأروى على خلاف الجيل الذي تخاطبه لازالت تحمل معها - رغم تخليها مؤخرا عن القضية الوطنية - الحلم بالعدل ، بالانتماء الواضح لعالم مرتب جيدا . إن ذلك الكتاب يقدم لنا شخصية مؤمنة بطبيعتها، ولكنها صارت بغير إله .. شخصية تظل تحمل نفسها مسئولية العالم والحقيقة في عالم قيد التشكل يراجع مبدأ إمكانية وجود هذا النمط من المسئولية من الأساس .. وتلك هي الهوة الضخمة .. وذلك هو الجحيم.

وذلك أيضا هو الخلاف مع الجيل الجديد . لذلك تجد أروى نفسها مضطرة ، برغم المرات ، لأن تلصق إلى الجيل الجديد لتؤكد له أن حياة جيلها كانت برغم كل شيء أكثر غنى ، لأنه جيل عاش وذاق لحظة حرية ، لحظة كان كل فرد - حتى أسوأهم - على استعداد لأن يموت من أجلها .. جيل عاش الحلم الكبير ، وخاض تجربة عميقة أدرك فيها ضرور القيم البرجوازية التي لا يتركها هذا الجيل الجديد . ووفقا لهذا المعيار يعيش الجيل الحالي حياة أكثر قسوة بكثير ، لأنه يفتقر إلى الحلم القديم أو ما يعادله .. جيل موصوم بالضياح في اللامعنى ، وإذا كنا تعاطف معه فإن هذا التعاطف نابع من هذا الضياح بالذات .

تقبل أروى إذن مسئولية العالم والحقيقة كما ورثتها من خيرتها القديمة ، وترفض في ذات الوقت ما شهدته في خيرتها السابقة من تحول هذه المسئولية إلى "شر وجنون" و"عدم تسامح" و"رفض للاختلاف" والصلابة ، الخ . ماذا يبقى إذن؟ تبقى "إمكانية الحلم ذاتها" (ص ١١٨) ، نوع معين من الأحلام ، ربما كان - كما منرى - لا يختلف كثيرا عن نوع الأحلام الذي ميّز الحركة الطلائية .. أو .. الدوامة القديمة .

لا تشهر أروى حلمها في مواجهة الجيل الجديد "الضائع" من المثقفين فحسب

.. ولكن في مواجهة "العالم الجديد" كله ؛ كانت أروى قد رفضت فيما مضى تعالى الطليعة عن أممهم الطليعة "الناس العادية" ، ولكنها حين خرجت من الطليعة تبحث عن هؤلاء الناس وجدت عالمهم قبيحا . وكلما اقتربت منه وجدته أكثر قبيحا ، ففسرت ذلك بأن القبح "قد سبقها إليه" . وبصرف النظر عما يتطوّر عليه ذلك من افتراض "جمال العالم" قبل ذلك .. فإن هذا الحكم بالقبح كان طريقا ملكيا لعودة المرء إلى تاريخه العريق ، الخفور في جسده .. ليعيد تشكيل الكيتش الضائع معدلا .. فالآن سيتشكل الحلم متحوّلا إلى مثل أعلى أخلاقي موضوع صراحة أمام الواقع ، وتعلن أروى عن نفسها - بالتالي - مثقفا هامشيا .

حين يعلن موقف المثقف الهامشي عن نفسه فإنه يفرض بالضرورة "وجود" مركز يقف هو خارجه .. فالهامش لا يوجد إلا قياسا إلى مركز ما . فالمثقف الهامشي يظل يحمل في داخله الحلم ، غير أنه حلم مجرد ؛ حلم توقف عن التشير بطريق جديد نحو عالم جديد ، فهو كيتش بالقوة فحسب ، برغم أنه لا يخلو من دلالات محددة على نحو ما سنرى . وهو أيضا موقف انتظار ، لأنه لا يعلن نفسه مركزا بديلا ، ولو في حالة جنيّة .

من خلال هذا الموقف الهامشي سوف نستبقى برغم كل شيء تلك الرؤية النورانية .. ذلك الحلم .. أو الأمل في حلم الخلاص الشامل ، باعتباره المعنى الوحيد للوجود ، والميراث الأممي لوجودنا نحن بالذات ، حتى إذا كنا قد فقدنا الآن الطريق . لذلك فنحن لا نستطيع أصلا أن نرى في رفض الجيل الجديد لبدا الحلم إلا علامة مؤكدة على ضياعه .. فلا هو يشارك أروى في هذا الموقف الهامشي ، ولا هو يمثل الطرف الشرير الذي نقاتل ضله . ومن ثم يصبح موقفه بالضرورة موقفا غير قابل للرؤية ولا للتفسير من وجهة نظر "الحلم" - يآلف لام التعريف - إلا كسلبية محضة ، كـ "لا - وجود" .. أو - بشكل أبسط -

كضباع يستحق الرثاء .

يوم الحساب

إذا كان الجيل الجديد قد أسقط قضية الوطنية ، ومشكلة المسئولية عن الجرائم ، فإن جيل الحركة الطلابية الماركسية وقادته من الجيل الأسبق قد انتبه بعنف لهذه الرسالة ، واستعد بالسلاح ليخوض معركة المقدمة ضد الكتاب ، حتى يغير قراءته . ذلك أن الرهان هنا ليس على الأفكار ، ولكن على القداسة . لقد كانت الرسالة التي وصلت إلى جميع المهتمين ، بغير قراءة ، هي أننا بصدد انتهاك لقداسة الدوام التي هي رأس حرية التاريخ ومبرر وجودنا .. وفي هذا لم يخنهم حدسهم ، فالكتاب في المقام الأول إعلان للحرب .. وإذا كانت أروى تقرأ في مقدمتها المتأخرة للكتاب بأنها اكتشفت عند لقائها بالجيل الجديد أنها لم تكن قد تركت موارعها وأفكارها القديمة فيما يخص القضية الوطنية ومركزيتها .. فإن الرابطة المستمرة بالماضي في عمومها تسحب في رأيي على مجمل النص .. من حيث هو نص يصفى الحساب على نحو بالغ الحدة مع رموز الحركة ومقدماتها .. ذلك أن تصفية الحساب ليست قطعة بقدر ما هي رابطة قوية مستتاولها لاحقاً .. هي رابطة الدار . نحن إذن أمام معركة تُشن من داخل الصفوف .. "خيانة" - كما لعلمهم يقولون - ومن هنا ذلك الاحتشاد المسبق ضد الكتاب ...

لماذا كل هذه الجرائم والآلام ؟ نحاول أروى أن تقدم تفسيراً لجيلها : أنهم جيل قد خضع لجيل سابق "انتهاكه" عهد عبد الناصر حين حذفه إلى الهامش ، وأصبح لا يرضيه أقل من الزعامة تعويضاً ، فعارضها باستهتار على الحركة الطلابية الصاعدة في أوائل السبعينات بهدف تلصيم صورة فضالية لذاته ، بغير أي شعور بالمسئولية تجاه مأساة الشعب وتجاه الجيل الجديد ، إلى حد عدم التورع عن استثمار الحركة في تصفية الخلافات التي تراكمت بين أفراد هذا الجيل السابق في زمن الانتهاك الناصري .

تستدير أروى لتلين قادة جيلها أيضاً .. هؤلاء الذين وجدوا أنفسهم على

رأس الحركة الطلابية دون أن يكونوا قادرين فعلا ، لا على القيادة ، ولا على شجاعة الاعتراف بالعجز . فما كان منهم إلا أن سلموا أنفسهم للجيل السابق ، مقابل الحصول منه على الثقة والأطر والدوجهات والمرجعيات الكفيلة بتثبيت أوهام الانتصار الحتمي في نفوسهم ، في مواجهة كل الحقائق التي كانت تؤكد انحسار الحركة . هنا نصل إلى بيت القصيد من هذا التحليل .. وهم مجموعة الأتباع/ الضحايا ، الذين دفعوا ثمن رغبة هذه النوات المريضة من أبناء الجيلين في تعريض الهزائم والجهل والمعجز عن الاعتراف بالعجز .

غير أن المسألة أعقد من هذا التقسيم البسيط إلى خادعين ومخدوعين .. فمن أسهل الأمور مد هذا التحليل الذي تقدمه أروى على استقامته ليصل إلى الأتباع واتباع الأتباع ... إلى نهاية الصف .. فكل منهم سَلَم رقبته بالفعل لمن يليه ارتفاعا وردد مقولاته .. وبما حتى بشكل أكثر مطعنة وتبسيطا و يقينية ، إشباعا لاحتياج نفسى ما .. بل وربما أيضا لنفس السبب : عدم القدرة على الاعتراف بالعجز . وأيا كانت آليات الاستعباد/ الخضوع ، فإنها ، في ظاهرة بهذا الحجم والامتداد الزمنى ، لا يمكن أن تُعزى إلى مجموعة ظروف فردية أو تُلقى مسئوليتها على أفراد بعينهم .. وكفى الله المؤمنين شر القتال !

لبصرف النظر عن الحساب الشخصى ، ودون إنكار لوجود بشاعات فردية خاصة ، فإن "الصين في ربة الطليعة" - الذى تعتبره أروى "أول خطوة في سكة الانفصال عن الناس وفي صنع علاقة بهم أساسها الغربة" (ص ٥٥) - يؤيد مجد ذاته مجموعة من الخصائص الأخلاقية تفسر الكثير مما تشير إليه أروى (وغيره مما لم تشر إليه) من الخصائص التى ميزت محنة من أسمتهم بـ "المبتسرين" . فالتنظيم - الطليعة هو بالتأكيد فى نظر نفسه "النقى المطلق للبراز" - بتعبير كونديرا الذى تقتبسه أروى ، ويعنى تقريرا التثيت بالكمال الخالص ورفض كل ما يخرج عنه - فهو مجمع حكمة وتاريخ ونضال البروليتاريا المحلية ، المرتبطة بالبروليتاريا العالمية ، التى تحمل على كاهلها مهمة تطهير العالم من كل "براز" . ومن هنا تتسلل النتائج:

فلماذا لا تعبد الحركة في "محراب التجربة السوفيتية" - كما تلاحظ أروى - مادام هذا ضروريا لتقوية "إيمان" الطلبة بدورهم التاريخي في مواجهة حقائق واقعهم ذاته ؛ ولماذا لا يجرى تقليد الكعبة والتطير والمناقشات على حساب العناصر الموهوبة في أمور التنظيم ، إذا كنا نعلم حركة ضعيفة من حيث نفوذها الفعلي في الأوساط العمالية التي تدعى الحركة التعبير عنها ؟ ألا تصبح العقيدة في هذه الحالة الأساس الجوهرى الفاعل في إبقاء الرابطة التنظيمية ، غير الفاعلة موضوعيا من وجهة نظر أهدافها المعلنة ؟ ومن ثم الحفاظ على "طليعة الطليعة" - إن جاز التعبير ؟ ومن الطبيعي أيضا تقسيم الناس إلى حفوة وأتباع ، لأن فكرة الطليعة تتضمن بمحد ذاتها فكرة طليعة الطليعة ، ثم طليعة طليعة الطليعة ... وهكذا ، وهو ما يتعزز بفعل النظام الهرمي ، حيث تتجمع عناصر الصورة - حقيقية كانت أو وهمية - في المستوى الأعلى دائما . ألا يرتبط هذا كله بالنظرية اللينينية القائلة بأن الوعي - بألف لام التعريف - يأتي للطبقة العاملة من الخارج بالضرورة ، من المثقفين ؟ أليس التفاضل الكاذب المزيف الذي اكتشفته أروى ونددت به يشكل التهمة الضرورية ، ليس لهذا الوضع المتردى فعسب ، ولكن أيضا لذات الإطار النظري الذي يقيم ركائز النضال على الوعي الطبقي الذي يحمله التنظيم ، بوصفه المعبر الذي لا يخطئ عن المصالح التاريخية للطبقة العاملة ، بل وعن التاريخ ذاته ؟ ألا يُعبر التشاؤم في ظل هذا الوضع بخيانة وتحاذل ، بل وعمالة لأعداء البروليتاريا أيضا ؟

لهذا كله أعتقد أنه من المشروع تماما افتراض أن اختزال الصراع الطبقي في الوعي الطبقي ، تهيئنا لاختزال الأخير في التنظيم اللينيني - بكل ما يحمله هذا الاختزال من تحويل التنظيم إلى "الممثل الشرعي والوحيد" للطبقة العاملة والتاريخ، أى إلى طليعة - يعنى ببساطة أن التنظيم يكرس نفسه بنفسه بهذه الأيديولوجية ، بصرف النظر عن واقع حركته الموضوعي الذي يصبح في وعيه "مجرد" مسألة تكتيك وظروف وقمع ... الخ .. لا تنال من هويته وحقيقته المقلصة ، أو حتى

تلقى بظلال الشكوك حولها . ولا يخفى على أحد أيضا واقع أن الحركة الطلابية الماركسية الوطنية إنما كانت تتركز في الواقع - وليس في النظرية - على الإنتليجنسيا المدنية الحديثة ، أي طلبة الجامعة وخريجياتها من الموظفين والمهندسين والمحامين والأطباء ... الخ ، إذ كان صراعها مع السلطة ومع التيار الإسلامي منصبا بعمق على التواجد الفعال داخل هذه الفئة ، بل وشهد تاريخ الحركة في حالات كثيرة "مجلسة" *Intelligentsization* - إن جاز التعبير - عديد من الكوادر العمالية نجحت الجهود في ضمها للحركة ، "ليغزبوا" بدورهم عن الطبقة التي ينتمون إليها حتى يصبحوا جديريين بلقب "الطلبة" .

وفي ظل منطق "التمثيل الشرعي والوحيد" كد لا بد أيضا من إيجاد قضايا نظرية لإدارة وتبرير خلافات التجمعات المختلفة . سواء الخلافات بين المنظمات أو بين التكتلات داخل كل منظمة على حدة ، نظرا للاتفاق على أن الحقيقة هي في أصلها واحدة ، وعلى أنه لا يوجد أصلا سوى تاريخ واحد صحيح للعالم ومصالح تاريخية وحيدة مشروعة . ومن هنا أهمية المناقشات الفقهية المستمرة التي كانت ترمى جميعها إلى إثبات الأحقية المطلقة لكل طرف في احتكار تمثيل هذه الحقيقة الواحدة والمصالح المشروعة الوحيدة . وفي ظل الركود الحركي والتنظيمي ليس من المستغرب أن يصل ابتدال المناقشات معيا إلى إضفاء المشروعية على الاختلافات التنظيمية وإدارة الصراع حولها إلى حد النزاع العقائدي حول موضوع "نمط الإنتاج الآسيوي" ، مثلا ، وإن كانت قد دارت في معظم الحالات حول قضية "طبيعة السلطة" ، التي لعبت نفس الدور الذي لعبته "أنماط التكفير" في إدارة خلافات التيار الإسلامي - كما أوضحت في دراسة سابقة . ذلك أن هذه القضايا الخلافية قد سمحت لكل طرف من وجهة نظره بالاحتفاظ بادعاء "التمثيل الشرعي والوحيد" في مواجهة الأطراف الأخرى ، فوق دورها الأسامي، وهو الاحتفاظ بالتماسك التنظيمي ذاته ، بالكيثش ، حيث ينظر كل فرد في وجه الآخر فيجد في "تمسكه بالبدأ" تأكيدا ودعما وتبريرا واقعا لتمسكه هو أيضا ، وبالتالي الاحتفاظ باللغة الخاصة للطلبة عن طريق تداولها وإعادة

تداولها وإنتاجها .

ثم يأتي الوضع المحوري للقضية الوطنية وسط القطاعات الأوسع للحركة الطلابية الماركسية المصرية ليكمل الدائرة .. فالوضع الوطنى بمفرداته من قيل الخيانة الوطنية والصعود والهبوط التاريخى للطبقات ... الخ ، إنما رمسخ ، فى ظل غياب النشاط العمالى ، الطابع السياسى - الأيديولوجى الطليعى ، حيث تغفل الطليعة ترون من خلال هذه المقدرات إلى هدف استراتيجى وهمى هو جهاز الدولة، وتصب أطروحاتها على نقد سياساته العامة واليومية فيما يخص القضية الوطنية ، التى هى قضية علاقة خارجية بالأساس ، فتحفظ الطليعة لنفسها من جراء ذلك بكرامة الجترالات ، فهم ليسوا من خلال هذا النشاط الكلامى بأقل من دولة بديلة أو حكومة ظل كاملة فى أرقى تجسدها : تمثيل الوطن .

وأريد أيضا أن أضيف : ولم لا نقول أن ذلك كله مرتبط بمنطق "الحلم" الذى تفخر أروى بحيلها لا متلاكه ؟ ذلك أن الطليعة من خلال هذه الآليات تصبح أعلى .. بالضبط لأنها تمتلك الحلم - فى مواجهة الواقع الذى لا تمتلكه - وتمارسه فى نشاطها ومناظراتها ، وفى معاركها : المعارك الداخلية من أجل احتكار الادعاء بامتلاك الحلم ، والمعارك الخارجية من أجل حلم المسيرة الكبرى : حيث يخرج الكورس : "الجماهير" ، ليسير علف المناضل ، الذى يتحقق بهذه الصورة كـ "طليعة" للناس "العادية" ، ويصبح من جراء ذلك على استعداد طوعى للشهادة التى تساوى البطولة بالمعنى الدبنى المسيحى / الإسلامى . ألا نستطيع إذن أن نقيم تطابقا بين ازدواجية الحلم / الواقع ، وازدواجية الطليعة / الجماهير ؟ ألا نستطيع أن نعبر "الحلم" صيغة رومانتيكية أو عاطفية لمنطق التمثيل - الطليعة ذاته ؟ أو المرادف الأخلاقى لهذا المنطق ؟

عالم الكون والفعاء

لقد كان التعيين فى رتبة الطليعة "أول خطوة فى مسكة الانفصال عن الناس

وفي صنع علاقة بهم أساسها الغربة" - على حد تعبير أروى . وفي ظل هذا المركب الأيديولوجي كان من شأن الانعزال وضعف التأثير أن يؤدي إلى مزيد من الجمود والصرامة العقائدية ، ليتحول القسود إلى تمثيل مجرد للأيديولوجيا ، بحيث تصبح حياته ، على حد تعبير أروى ، حاضرا عابرا ، ويصبح وضعه الخاص وكذلك علاقاته الاجتماعية مسألة هامشية ، ويتحول التنظيم إلى بديل عن المجتمع أو إلى مجتمع مواز . ومن هذه الزاوية لم يكن ثمة فارق نوعي بين السنيين والسمينيين ، أو بين القادة والأتباع . فالقادة السنيين كانوا إما من الذين غنوا نصف أغنية - على حد تعبير أروى - في أحضان الجهاز الناصري ، حتى تغيرت الأحوال في عهد السادات وأصبحت نصف الأغنية هذه ذاتها محرمة ، تحتاج إلى تنظيم سرى حتى يقال ، وإما كانوا من الذين "تمسكوا بالحلم" ، ورفضوا الغناء المتسر ، ليعالوا مرارة "هزيمة البروليتاريا" ، بمثابة في شخصهم ، على يد الناصرية ، حتى أسعفتهم الهبة الطلابية التي حملتها السبعينات ، ليلتحق السمينيون بالسنين في الحفاظ على بقايا الحلم الوطني في ظل "الردة الساداتية" - في أحد التفسيرات - أو "المبوط الوطني" - في تفسير آخر . ومن خلال العزلة كان الطاقم البشع لأمراض الدوامه الأيديولوجية ، إذ لم تجد الدوامه أمامها سوى نفسها لتأكلها ، وهي تغني أغنية كاملة هذه المرة ، ولكنها سرية ومحاصرة . ومن الطبيعي أن يزداد العشد ، وتبرز تكتيكات عبادة السلطة والانضباط أكثر فأكثر ، ويصبح الصراع الداخلي هو المتفلس الوحيد بمجموعة من أنصاف الآلهة الذين التفتروا إلى الأتباع . وليس من غير المتوقع في ظل هذا التركيب أن السمينيين أنفسهم كانوا سيكررون ذات التجربة مع الأجيال التالية لو كان الله قد قبض لهم حركة طلابية قوية في الثمانينات يعوضون بها مرارات الهزيمة ، التي أصبحت عندهم ، مثلما كانت عند السنيين ، أكبر من مجرد هزيمة شخصية ؛ إذ هي لا تقل عن هزيمة مؤقته للتاريخ ذاته . ومن الطبيعي أيضا أن يفرز هذا الجو ما تسميه أروى "الحقد غير الموجه" ، الرافض مسبقا لأي نجاح ، فالتجراح في ظل

هذا الجو لا يمكن تفسيره إلا كنتيجة لحياة ما ، تنازل ما ، لأنه ببساطة ليس نجاحا "للكتيش - الحقيقة - التاريخ" ، وبالتالي فهو دائما جزء من نجاح الرجعية بشكل أو بآخر .

لقد ارتبط الجميع بـ "الحلم" لرباطا لا فكاه منه . غير أن الحلم كان بمعنى ما إجباريا .. فالحلم لم يكن سوى أحد مقدرات عالم سائد من الأحلام .. عالم الأيديولوجيات الواحدة ، الذي بدأنا نستشعر انهياره في مصر في التسعينات فقط . وترصد أروى ذاتها حقيقة أن الحركة الطلابية الوطنية الماركسية كانت بمجملها جزءا من الأيديولوجية الناصرية ، برغم العداءات ؛ فالبرنامج الوطني كان واحدا ، ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن الأيديولوجيا - الدائمة الناصرية كانت أيضا جزءا من عالم الصراع بين المعسكرين . فكما تلاحظ أروى - على صعيد الحركة الشيوعية - لم تسلم الحركة الشيوعية الأوربية ذاتها من الجمود العقائدي . وإذا دققنا النظر فسوف نشهد عالما أنتجت فيه الأيديولوجيا الرأسمالية الديمقراطية ذاتها نموذجاً بشما للإرهاب الفكري في ذلك الحين ، هو المكارثية . وفي كل هذه الصراعات بين مختلف الأيديولوجيات/الدوامات ، ترسخ المبدأ القائل بأن الفكر يحكم العالم ، وأن المبدأ الصحيح يجب التود عنه خوفا من "تلويته" بأي مكونات خارجية ، وأن "التحريف" أكثر خطورة من "الخالن" الصريح ، العدو المعلن . لقد كان الكيتش الذي تدببه أروى إذن أحد مقدرات عصر الحقيقة الوحيدة ، عصر تدور صراعاته كلها على أساس افتراض مبدأ مطلق غير وحيد يدعى كل طرف امتلاكه ، وعليه بالتالي أن يسعى عبر حوار أو صراع يسمى نظريا أو فكريا لتأكيد مشروعية هذا الامتلاك . وفي هذا الإطار تصبح الدوجائية فريضة ، ويصبح تميز الأعلام أو الرايات في حاجة إلى تأكيد دوجائي لا يكمل ، ولا يتورع عن اختلاق ما يناسبه من ميررات "نظرية" . ففي إطار الحركة القومية العربية ، مثلا ، أدار اليعث وعبد الناصر صراعاتهما على المستوى الأيديولوجي عن طريق الاختلاف على ترتيب الأولويات بين مقولات "الحرية -

الاشتراكية - الوحدة" ، ومالت الأحيار أنهارا لتناقش هذه التفاهة المقرزة ، لا
لشيء إلا لتبرير واقع وجود معسكرين يستعملان ذات الأيديولوجيا ويتصارعان
باسمها على السيادة...

كلا .. لم تكن الحركة الطلابية الماركسية تنفرد بأمراضها.. بل كانت وبحق
ابنة عصرها ، حتى ولو كانت بين أخوتها ابنا مبتسرا وهزيلا بعض الشيء !

في كل هذه الحالات كان دور هذه الأيديولوجيات - الدوامات ، هو
بالضبط تبرير الاختلاف ، وإقامة هوية متميزة ، والقمع باسمها : من أجل بناء
الدولة الوطنية التدخلية القوية ومد نفوذها في المجتمع ، في حالة الناصرية ؛ ومن
أجل بناء الدولة الحديثة في حالة الحركة الوهابية الثالثة بالسعودية ؛ ومن أجل
حفظ تماسك البيروقراطية السائدة وتحديث المجتمع على يد الدولة ، في حالة
الاتحاد السوفيتي ؛ ومن أجل الحفاظ على هيمنة الرأسمالية ومواجهة البيروقراطية
السوفيتية ، في حالة المكارثية .

أما الشيوعية المصرية في الستينات والسبعينات ، فكانت لفترة ما أداة
الإنتليجنسيا المدينية المصرية الحديثة - أو بعض قطاعاتها بالأدق ، في مقاومة
هيمنة الإنتليجنسيا العسكرية ، ثم في مواجهة عجز الدولة المتزايد عن إعالتها
ورشوتها بعد ذلك مع اقتراب الخزنة العامة من الإفلاس وانتهاء العصر الذهبي
للتعيينات والوظائف . لقد كان البرنامج الوطني "الديمقراطي" السلطوي للحركة
يلعب بالضبط على الفجوة بين الدعاية الناصرية وواقع الدولة كما تراها هذه
الإنتليجنسيا. غير أنه لأسباب كثيرة سقطت قيادة الإنتليجنسيا المتمردة في يد
الإنتليجنسيا الحاكمة الأكثر راديكالية ، وصاحبة الأيديولوجية الأكثر تماسكا في
عداء النظام ، حيث تنطلق باسم "المطلق" ذاته ، لتصل إلى إدانة مطلقة لبدأ الدولة
القومية ذاته .. واكتمل سقوط البرنامج المذكور مع انحسار "الخريطة الناصرية"
بعدما أدت مهمتها في خلق الدولة التدخلية الحديثة ، التي أصبح واجبها الوحيد
هو إعادة الاندماج في الاقتصاد العالمي بشكل أعمق وفقا لتوازناته الحقيقية ، وفي

حدود المحصلة التي خلفها مجموع الانتصارات والهزائم .

نقد الكيتش الأخلاقي - (١)

غير أن تحليل الحركة الطلابية الوطنية الماركسية من منظور أيديولوجيتها وظروفها لا يمنع ، أو لا يستبعد - بعد كشف الكيتش بالذات - وجود أوسع الاختلافات مدى في جوانب متعددة من شخصيات أعضاء الحركة . وليس من غير المتصور مثلا وجود أفراد "تحرروا من الوهم" ، وأباحوا لأنفسهم بعد ذلك الاستمرار بمجرد الحفاظ على "مهنة" الزعامة أو الطليعة ، أو بسبب العجز عن الحياة خارج الدوامة . ومع ذلك فلا يمكن أن يقال أن هذا النوع من الأفراد أو غيره قد اقتصر وجوده على الحركة الطلابية الماركسية ، أو حتى على الحركات السياسية على وجه الحصر ، فضلاً عن أنه من غير المتصور أن يلعب هذا النوع من الشخصيات دوراً مهماً كهذا إلا في بيئة ومؤسسة تتيح لهم الفرصة والإمكانيات لممارسة مثل هذا النمط من النفوذ . ولا أظن أن حزب لينين مثلاً كان أفضل أخلاقياً من جميع النواحي ، برغم امتيازاته بأنه لم يكن حزبا طلابياً ، بدليل خضوعه لزعيم على غرار ستالين مثلاً . وإذا كان ستالين زعيماً عالمياً ناجحاً فلماذا إذن يُلام قادة الحركة الطلابية الماركسية المصرية على اقتنائهم به ؟ ولماذا يُلامون على "تلصيم صورة نضالية" إذا كانت هذه الصورة معياراً عاماً للحركة كلها ؟ ومطلباً كانت الحركة تطالب به بشدة للدرجة السمي لتقليد الزعماء على اختلافهم في أساليب الحديث والسلوك ، بل في حركاتهم ؟ ألم تكن العناصر الأكثر إخلاصاً ونقاء هي بالضبط الأقل قدرة على التخلص من الكيتش ؟ ألم تشهد هذه الفترة عمل ماكينة الإدانات بأقصى طاقتها على أيديهم ، بالذات لكل من يتخلف عن الركب ويمتنع عن "تلصيم صورة نضالية" ؟ بل لكل من يجرؤ على طرح مبدأ إعادة التفكير في تفاهات نظريات الحزب على غرار نظرية "طبيعة السلطة" ومهاراتها النظرية ؟ ثم .. ألا يتطلب "الصين في رتبة الطليعة" بالضرورة إنشاء صورة طليعية نضالية والحفاظ عليها ، بنفس الطريقة التي يستصحب بها "التعيين

فى رتبة الوزارة" مثلا اتخاذ سمى الوزراء وطقوسهم ؟ ألم يواطأ الجميع مع مبدأ الحفاظ على قلمية أسرار وفصائح "البيت الواحد" ، فضلا عن عدم جواز مناقشتها فى الداخل أصلا بغير تغطيتها بأمانيد نظرية محترمة ونصوص مناسبة ؟ وأخيرا ألا تلقى سيرة ستالين وغيره ولو بعض الظلال من الشك حول الفكرة الضمنية القائلة بوجود رابطة قوية بين الفعالية السياسية والأخلاق ؟؟ فقبل وبعد كل شىء بنى ستالين الاتحاد السوفيتى وخاض به حربا عالمية وكسبها برغم كل أخطائه ، ورفع الدولة السوفيتية إلى مستوى قوة عظمى .

لا يمكن إذن أن نستبعد بشكل مطلق إمكانية تحول أسوأ العيوب الشخصية للستينين أو السبعينين إلى فضائل فى ظرف معين ، تفيد فى تحقيق "الكبتش النضالى" .. فليس التعظيم المتبادل هو القدر الوحيد الذى ينتظر هذه العيوب أيا كانت الملاحظات . ولهذا السبب وغيره حرص النظام على تحجيم نشاطات الحركة الطلابية الماركسية وإجهاضها بشكل دورى وعزلها عن التجمعات العمالية ، برغم الفاعلية المحدودة . وبالمقابل لا يعنى نجاح هذه المنظمات الفقيرة الإنتليجنسوية فى التحول فى ظرف ما إلى قيادة ثورية أو حتى استيلاؤها على السلطة أن الكبتش ليس كاذبا ، ولا أن الجزء قد أصبح أخيرا كُلا ، لأن توير الحياة الاجتماعية ليس مرهونا بالسلطة السياسية وحدها أصلا ، ولا هو من فعل نخبة متجردة تمثل الجماهير والتاريخ معا .. فالسلطة السياسية ليست هى الحياة ، وإن كانت من أقوى رموزها المعاصرة .

وقد يكون حكم أروى صحيحا ، حين نقول أنه "ليس هناك من هو أخطر من البرجوازي الصغير ، المعلم ، الخجول ، الشريف ، الأخلاقى إلى حد التطهر .. بالذات لو قرر أن يتدخل ليعدل مسار التاريخ" (ص ٧٣ - ٧٤) ، ولكن هذا ليس أكثر من حكم وحيد الجانب ، فهنا المنطق ذاته لم يكن هناك من هو أخطر من لينين "البرجوازي الصغير ، المعلم ، الخجول ، الشريف ، الأخلاقى ... الخ" . فالبرجوازي الصغير - أو فرد الإنتليجنسيا بالأدق - ليس موصوما بوصمة

أبدية وخالدة ، وإنما هو حامل لقابليات معينة ، تنتج نتائج مختلفة تماماً في ظروف مختلفة، بل وتعدل وتتحوّل ضمن فاعليات مختلفة . وبصفة عامة ليس من المرجح إمكان إيجاد صلة مباشرة بين الفعل الأيديولوجي/ الأخلاقي (ناهيك عن الفعل السياسي الأكثر تعقيداً) وبين أخلاق شخصية معينة ، لأن كل فعل يتخلق في ظلال شبكة من التفاعلات الاجتماعية المعقدة لا بدليل لفهمها عن التحليل العنسي الملموس لكل حالة على حدة .

نقد الكينش الأخلاقي - (٢)

حاولت أن أبين في الفقرة السابقة أن كشف منطق الكينش ، الذي بذلت فيه أروى جهداً عظيماً ، والذي أؤيدها فيه تماماً ، لا يكشف بأسفله ذرات أخلاقية متصارعة يطحن أسوأها أفضلها أو يستغله ، لأن منطق الكينش ذاته شديد الارتباط بمنطق الاستغلال ومنطق القابلية للاستغلال أيضاً، كما أوضحت ، وكما سيوضح أكثر فيما بعد ، حيث يستفيد منه المستغلون كما يستفيد المستغلون.

وسوف أحاول الآن أن أبين كيف يستند منطق الإدانة الأخلاقي لنفسه إلى ذات تصورات الكينش السابق . وقد سبق ورأينا كيف يعود الكينش القديم للظهور في الرثاء الحار للجيل الجديد بوصفه "فاقداً للحلم" ، ولكن هذا يتضح بصورة أبسط وأوضح في غمط "الحلم الأخلاقي" الضمني في هذا الكتاب ، غمط يقوم في تقديري على تصور قيام ما يمكن أن أسميه "أخوية كاملة نبيلة" ، وهو تصور مأخوذ مباشرة من التصور الرومانسي للمشيوعية ، أولاً ، ومستول إلى حد كبير عن آليات الكينش ذاته ، ثانياً .

فالأخوية النبيلة الكاملة كانت هي بالفعل المثل الأعلى غير المتحقق للحركة الطلابية الوطنية الماركسية على صعيد الأخلاق ، وبفعل ضغط هذا التصور بالذات لا شك أن كل من اختلف عنه اضطر إلى إعادة تصوير نفسه - لذاته

وللآخرين أن كان صادقا وللآخرين قسط إذا كان "نصابا" - كمثال نموذجي بلوحة أو بأخرى لهذا التصور الحاكم ، وبالتالي إنكار وكبت مجمل تراثه الشعوري والأخلاقي ، ثم إعادة إنتاجه معدلا وفقا للتصور الأخلاقي الرسمي ، مع تحديد مناسب نظريا لعلمس القوارق . هذا مع افتراض حسن النوايا . وهو ما ينتج بمحد ذاته مختلف الظواهر المرئية التي وصفها أروى ، وغيرها من المظاهر ، من جراء ما يؤلده ذلك الاصطناع والدعوة إلى الانصباب في قوالب معدة مسلفا باسم الزينة الثورية من تعقيدات في العلاقات بين الأفراد ، ثانيا ، وبين الفرد ونفسه ، أولا .

ويبقى التمسك بذات النموذج في إدانة الكتاب الضمنية لكل من لجوا بجلودهم من عالم الماركسية الطلائية المصرية وتخلوا عن عروض معركة تحقيق الكيتش بحدايره في صورته المثالية ، ليندجوا مرة أخرى في الحياة اليومية : في البحث عن الرزق ورعاية أسرة وأطفال . فالكتاب يصف هذا التصرف بأنه "تلصيم مخروم" ، وهو وصف لا يمكن تصوره إلا انطلاقا بالضبط من موقع نموذج التنظيم الأخرى الذي أصاب ، للأسف ، أعضائه "مخروم" بسبب مشكلاته ذاتها . ففي هذا الموقف سوف تتوقف رؤيتنا هؤلاء في اللحظة التي يتكون فيها "الأخوية النبيلة" بسبب الجروح ، ويظلون إلى الأبد محظطين في أعيننا بصورتهم وهم يخرجون بمخرومهم منه ، ثم يعجز الخيال عن تصور ما هو أبعد من صورة افتراضية لهم وهم يضمّدون هذه الجروح .. لأنهم بعد ذلك ببساطة يخرجون من التاريخ .. تاريخ "الأخوية النبيلة" المؤلة . ولكن من وجهة نظر هؤلاء الأفراد فإن ما بدأ بالنسبة لهم - فرضا - تضميدا لجروح يتحول إلى عالم بأكمله ، بمشكلاته ومسراته ، بلحظاته التورانية والباشية ، بخبريه وأشراره ، وتختفي مع الزمن الصورة القديمة التي كان مشروع الأسرة فيها نقطة صغيرة لا تريد عن حجم "البلاستر" الذي نضعه على الجرح . أما من وجهة نظر الطفل الذي تنتجه هذه الأمرة ، فالكيتش بأكمله يختفي تماما .

وفرق ذلك لا أظن أن مثل هذه التحولات تكون خالصة أو قطعية ، فالخبرة الماضية لا تموت بمجرد توقف ممارستها ، والمرء كما أشرت في بداية المقال لا يستطيع أن يرمى ماضيه خلف ظهره ويمضى ببساطة . وبالقدر الذى تبدو به الأسرة والعمل معرقان "للأخوية النيلة" ، سوف تبدو الخبرة السياسية الماضية من وجهة نظر الأسرة والعمل مشكلة أحيانا . وأنا هنا أكثر ميلا لموقف آخر لأروى ، الموقف الذى - على العكس - لا يضع الحياة اليومية فى مواجهة الرؤية السياسية والتزاماتها ، بل يفترض أن الحياة الاجتماعية العادية هى معمل الخبرة الأساسى للفرد ومحك اختباره ، وهو ما فهمته من رفض أروى لأن يعمل بالسياسة الهامشيون من المراهقين ومن الذين لم تثقل كواهلهم أعباء الحياة ومشكلات الواقع فى حياتهم اليومية ؛ من فقدوا كل رابطة بالعالم سوى الرابطة الوهمية لتمثيله وقيادته .

ولعله مما يزيد تصورى هذا رصد أروى لأمراض الأسر التى ظلت تحتفظ بلغة "الأسرة اليسارية" وأصرت على الاحتفاظ ببقايا تصورات طليعية ، جعلتها تدخل مع بعضها البعض فى منازعات ومشاحنات باسم المبادئ ، أو تكرين شلل تجمع الفقراء حول الأمر الغنية تحت زعم استمرار النضال لو الأفكار السابقة بصورة أو بأخرى ، أو حتى ببقاياهما .

كذلك تتجلى العودة إلى الكيتش القديم فى النموذج الضمنى للحب الرومانسى العابر للطبقات والظروف والقائم على المسئولية الكاملة والتضحية اللانهائية فى علاقة قائمة على الكفاح المشترك المجرد ، والذى يقدمه الكتاب فى إطار نقد "المثقف عاشقا" ، بوصفه "برجوازيا صغيرا" . وهو نموذج لن يشعر بغرابته أحد من نشطاء الحركة الطلابية للاركسية ، لقرط تداوله بينهم ، لأنه بالضبط يتمم الحلم التخوى التمثيلى . وربما تجلر الإشارة هنا إلى أن هذا التصور يعود فى جذوره إلى النقد الرومانتيكى الكلاسيكى للمجتمع البرجوازي الحديث ، الذى ربما كان يجد مثله الأعلى فى فردين محبين فى كوخ بسيط ،

تجمعهما وحدة سرمدية خارج كل علاقة اجتماعية أخرى ، ويتضامنان في مواجهة العالم كله .. وهو ذات الجو النفسى الذى أحاط بالحركة الطلاية بوصفها نغبة إنسانية متميزة تنمى للمستقبل وتنادى بالحرية وترتبط روحيا بعالم آخر ، مثالى من جميع النواحي ، يقف فى مواجهة "العالم - الحاضر - كله" . وفى مواجهة ذلك العالم المثالى يقدم الكتاب نموذج الحب البرجوازى الذى يقوم بالضرورة - فيما يؤكد الكتاب - على الملكية المحضة ، ويهدف أولا وأخيرا للسيطرة بهدف الإضباع الشخصى الذى يتمحور حول الامتلاك ... الخ . وهو نموذج يجتمع فيه ، وفقا للمنطلق الرومانسى ، التفكير فى إمكان وجود تواصل "إنسانى" .. حيث أنه من المفترض أصلا أن الإنسانى هو الرومانسى وأن الرومانسى هو الإنسانى بالضرورة .

على أية حال أسفرت العلاقات التى قامت فعلا فى ظل الكيتش عن شيء لا هو رومانسى ولا هو برجوازى .. وهو فى جميع الأحوال مشكلة كبرى .. لأن هذه العلاقات - زواجا كانت أو غير ذلك - كانت - بسبب عمقها بالذات - الأقل قدرة على التكيف وفق نموذج الكيتش ، وبالتالي شكلت نقطة ضعف قاتلة للوهم . فلها هو كل طرف يكشف أن الرفيق/ الآخر هو أصلا فرد بخصائصه المميّزة له ، وليس نموذجا أو تجسيدا للنموذج الذى تؤسسه الحركة .. بل هو فوق ذلك آخر ؛ أى ملئ بالعيوب من وجهة نظرنا ، التى هى ما زالت بعد بالنسبة لنا وجهة النظر المثلى المؤسّسة جيدا على قيم الأخوية الكاملة النبيلة بعدما نجحنا فى الالتحام بالكيتش وتبرير فرديتنا الخاصة فى إطاره غير عملية معقدة . والآخر أيضا - وتلك هى الطامة الكبرى - لا يتوانى عن كشف عيوبنا ، وبعد فترة من الاحتكاكات لا بد وأن تواجه الأخلاق الرسمية للكيتش عقبات واقعية متزايدة .. وهنا كله بالنسبة لأفضل العناصر وأكثرها إخلاصا لقيم الكيتش ومثله . فبسبب واقعيتها بالذات تصبح هذه التجربة/ العلاقة هى الأكثر إيلاما .. لتضمنها عناصر غير كيتشوية .. دنيوية "عادية" ، ملحة ومهمة ويومية .. مؤلمة

خصوصاً لمن كانوا الأكثر اتحاداً بقيم الكيتش وادعاءاته .. فهنا بالذات لا تصلح تكتيكات التجاهل واختيار الماشية التي يتعامل بها المناضل مع عمله ومع علاقات العمل ، ولا العزلة التي يتجنب بها أهله واهتماماتهم .. هنا "الواقع" ... فلتقفز هنا .. وهنا غرق الكثيرون ممن توحدوا بـ "الحلم" .

نقد الكيتش الأخلاقي - (٣)

يفترض هذا المقال أن التخليص من كيتش المسيرة الكبرى اليسارى والكيتش الأخلاقي المرتبط به يمكن أن يمنحنا رؤية أبسط وأكثر واقعية للمشكلات الأخلاقية . فبدلاً من إدانة الأنانية بفاهيم النقد الرومانتيكي ، يمكن - على العكس - أن نقرر أن أى تصور أرقى لعلاقات تقوم على المسؤولية الشخصية المتبادلة يفترض أصلاً تكوين أفراد مسئولين عن علاقاتهم بأنفسهم أولاً ، أى أنالين بالمعنى البرجوازي . وبعد ذلك فحسب يمكن أن ننطلق إلى تصور علاقات تقوم على مبدأ الندية ، بمعنى الدعم المتبادل ، ومسؤولية كل فرد عن نفسه ، وبالتالي عدم الاعتماد على تصورات مثالية مفترضة لأخلاق جماعية أو فردية ما ، تضمن لنا تلقائياً مسؤولية أخلاقية للآخرين عنا . ولا يعنى مبدأ الندية هنا أسطورة التساوى المطلق ، وإنما - على العكس - قبول واقع ميل العلاقة لصالح طرف ما فى ظرف معين ، وللطرف الآخر فى ظرف مختلف ، وفقاً لقدرات وتكوين هذين الشخصين .

ومع ذلك ، وأياً كان النموذج الذى نفضله ، فإنه يظل مجرد نموذج ، أى أدوات لمحاكمة الأفراد لبعضهم البعض من خلال افتراض قوالب معينة للسلوك . فى حين أن كل فردية تنطوى بالضرورة على إمكانيات الخداع ، خداع الناس ، بل وخداع النفس . ومن هنا فإن المرء الذى لا يسجن نفسه بعزم وإصرار وجهود متواصلة فى عقيدة أخلاقية بعينها سيتاح له من حين لآخر أن يعيد اكتشاف نفسه والآخرين فى ضوء مختلف وفقاً لخبرات واقعية ، إذا استطاع أن يحرر خبراته ، ولو جزئياً ، من الأحكام الأخلاقية المسبقة . واعتقد أن هذا الموقف أكثر إيجابية

أخلاقيا من وضع معيار فرقى - رومانسى أو غيره - لحكمة الآخرين بمنطق متعال ..

واتساقا مع هذا يمكن النظر لكل فعل أخلاقى على أنه فعل متبادل بالضرورة، بمعنى أن مسئولية يتحملها طرفاه بشكل أو بآخر . فإذا كان المغفلون يستحقون أن يعطوهم الأفاقون (بتعبير أروى - ص ٥٧) ، فإن المرأة التى تدخل - مثلا - ضمن مسئولية رجل يطور العلاقة حتى حدود القراض ثم يتخلى عن مشاركتها فى العواقب الاجتماعية المترتبة على ذلك ، كاشفا عن وجه خرقى كان غالبا قبل ذلك .. تشاركة المسئولية بالقبول الضمنى أو حتى بالغفلة أو إيهام نفسها بقدرتها على تغير الأوضاع بوسائل "سحرية" . وفى مقابل نموذج المثقف الذى يطرئ "النصف الأعلى" للمرأة ليصل إلى "نصفها الأسفل" ، يوجد أيضا نموذج المرأة التى تسعى لرفع قيمة "نصفها الأسفل" عن طريق اكتساب مظهر الثقافة أو النبالة ، ونموذج المرأة التى تفخر بالارتباط الحر أو غير الحر بالنجوم عوضا عن تطوير قدراتها الذاتية وتحمل مسئولية ذاتها .. وغير ذلك من النماذج الكاشفة لمبدأ المسئولية الشخصية والمتبادلة .

وبصفة عامة فإن كل شخص مسئول عن اختياراته ؛ فالفتاة التى تسلم رأسها وجسمها فى جلسة على كوب شاي مع مناضل - كما تذكر أروى - ليس من المنطقى اعتبارها ضحية مجرد أنها لم تسلم مكاسب مادية ، فبقدر ما أنها كانت مدفوعة بظموح ما ، ونموذج ما ، ومطالب ما ، حتى ولو كانت ظموحات الالتحاق بالكيثش والوصول بسرعة للمكانة المرتفعة لمسلماته .. يمكن القول بأنها شاركت باختيارها فى المصير العام الذى اقتسمه أنصار الكيثش .. فليست الثروة هى الإغراء الوحيد فى عالمنا المعاصر .

بل أن المشكلة التى تواجهها الأطروحات الأخلاقية النموذجية أعقد من ذلك .. فملكات البشر عموما متداخلة لا يمكن عزل كل منها على حدة ، كما تطالب التصورات الأخلاقية المتشعبة فى تفريقها المتشدد بين ما هو "عال" وما هو

"سافل" .. فلا يمكن مثلا عزل "تصفى" المرأة أو الرجل على السواء عن بعضهما البعض ، ولا الحد من تأثيرهما المتبادل والمتأثر على الآخرين . ولا تتوقف مسألة التداخل على هذين التصفين فحسب ، وإنما تمتد أيضا إلى الثروة والمكانة الاجتماعية والحيوية والذكاء الاجتماعى .. الخ .. فلا يوجد حد فاصل بين أى فكرة أو وضع للفرد وبين باقى أوضاعه وقدراته ، اللهم إلا من وجهة نظر تطهيرية بالغة الحدة ، ترفع قيمة معينة كمعيار يفوق كل القيم ، وتقيم المحاكمة على أساسها ، وترفض كل تداخل واقعى .

ومن جراء هذا التداخل الواقى مرتبطا بإهماله ، نظرا لعدم مشروعيته من وجهة نظر النموذج الكيتشوى الأخلاقى ، حدث خلط هائل ونشأت إمكانيات حداد للذات وللآخرين لا تنتهى . وعلى سبيل المثال كثيرا ما أصبحت المرأة مجرد ذيل للمناضل ، وصوت إضافى يعضد موقفه فى التنظيم ، رابطة صعود لجمها بصعود لجمه ، بكل ما ينطوى عليه ذلك من امتزاج أو التحام الشخصى بالسياسى ؛ ليتحول الوفاق الشخصى إلى وفاق سياسى كما يتحول الخلاف الشخصى إلى خلاف سياسى ... وهو ما يتفق على أى حال مع ما رصده أروى من تحول الأفراد إلى كيانات أيديولوجية بشكل شبه كامل .

وبصفة عامة ، فإن كل ما هو "إنسانى" - اختلافى ، كل نقص ، كان يضرب بالضرورة فى صميم التصور الرومانسى الخالى من العيوب ، ليصبح بالتالى مدخلا لتفكير نظرى لتبرير "الانحراف" بالخيانة أو الانحطاط ... الخ . فهنا يصبح التسامح مع الفردية مستحيلا ، من الطرف المعتدى والمعتدى عليه على حد سواء .. ذلك أن الطليعة بأخلاقيها ونظرياتها الكيتشوية كانت دائما محكمة للتجريم .. ولا عجب فى ذلك .. فالمرء لا يصبح طليعة أصلا إلا لأنه يرغب منذ البداية فى الانشطار الداخلى إلى حاكم ومحكوم ، وترجمة هذا الانشطار فى الخارج ليتمكن من محاكمة العالم والرفاق جميعا .

ويستصحب هذا التصور القطعى : الأخلاقى / اللاأخلاقى تصور آخر على

صعيد العلاقات الإنسانية : تصور التواصل / اللا تواصل ؛ التواصل بوصفه فعلا أخلاقيا رومانسيا لا بد وأن يخلو من كل غرض عدا تحقيق النموذج ، وتفاعل الفرديات يحكمه بصرامة نموذج معين للفرد الأخلاقي الذي يعتبر وحده قادرا على التواصل "الإنساني" . فالإنساني = الرومانسي كما أشرت من قبل . ومع ذلك فما يحدث واقعا أنه يصعب كثيرا الفصل بين فهم الفرد والتحكم فيه ، وبين التعاطف معه وفهمه . كما أن كل سلوك ينطوي بالضرورة على قسر ما ، مجرد كونه ، كسلوك ، يفرض أمرا واقعا .. ولا يمكن الفصل بين هذه الروابط من أجل نموذج يقوم على الفهم / التعاطف الجرد ، بوصفه هو بالذات "الـ"نموذج الإنساني، إلا في الحياة التجريبية "في ظلال" الكيتش .

النتائج

في رحلتنا عبر هذا الكتاب كان تحفظنا الأساسي يدور حول إحلال خطاب أخلاقي محل خطاب المسيرة الكبرى ، يظل مع ذلك يحمل العديد من سماته لأنه ينبع منه ، وهو أمر من شأنه أن يلقى الضوء على الكثير من سمات ومقولات كتاب "المبتسرون" .. فموقع المنقف الهامشي يصبح بشكل واضح موقع المنقف الواقف على هامش المركز القديم ، والزاث يجب أن يحلله الجيل الجديد ، ولكن من خلال تبنى الطبعة الأخلاقية للكيتش ، بغير أفق جديد . الحلم يلح مطالبا بإعادة إنتاجه ، بل وإعادة إنتاجه بشكل مصفى من الأدران والعيوب الأخلاقية . ومن خلال ذلك يواصل كتاب "المبتسرون" فعل احتشاد جبار في معركة إدانة أخلاقية لأفراد وتوجهات . ومطلوب من ضحايا جيل السبعينات الاحتفاء به بوصفه عملا يثار لآلامهم ويعرضهم بإدانة المجرمين في حقهم . والسق مع تحقيق هذا الهدف النموذج الفريد للكتابة ، الذي جمع بين التحليل السياسي والفكري ورسم النماذج ، وزاد من عمقه الشعوري إضافة خطابين شخصيين معبرين . ليصبح للعمل ككل مذاقا ثاريا لاذعا ، يريد أن يثبت القلعة على مواصلة

الصراع ضد الأشرار والنيل منهم .. من خلال كيل اللطمات للمكانة والسلطة والهبة القديعة التي أنتجت كل الشرور.

وربما كان من المناسب هنا أن نوضح أن هذا المقال لا يدعي أنه يقدم تناولا شاملا للكتاب ، وإنما يحاول أن يقدم منظورا تقليديا بجانب معين من جوانبه وهو ما اصطلاحنا على تسميته بالكيتش الأخلاقي ، بوصفه النقد الأساسي اللازم في رأي لإكمال رسالة الكتاب الرئيسية والتخلص من بقايا "كيتش المسيرة الكبرى" . وإذا كنا في هذه الفقرة بصدد منطلق الثأر الذي يخترق الكتاب ويميزه من أوله إلى آخره ، فإن ما يعنينا هنا ليس ما هو شعصى أو ثأرى بحت ، وإنما علاقة هذا الموقف بالكيتش الأخلاقي . ذلك أن منطلق الثأر من شأنه دائما أن يكرس بطبيعته ذاتها نوعا من التحلل من المسؤولية الشخصية . فالثأر موقف نهائى ، انحسرت فيه القضية وتم تصنيف معسكرات الخير والشر ولم يبق سوى خوض المعركة ، ومن شأنه بالتالى أن يعيد ويلج على إعادة إنتاج مبدأ الموقف الصحيح الوحيد الذى تحمله أنت .. أما الأخطاء فهي مسؤولية الطرف الآخر وحده . فأنت في موقف الثأر لا تستطيع أن تراجع ولا أن تراجع نفسك ، وأنت مضطر لأن تعتبر كل موقف مخالف لموقفك ، ولو أبسط اختلاف ، إما مواطنًا مع الأعداء وإما - فى أحسن الأحوال - عدويا ، يقف خارج قضية الحياة والموت التى تكتفك . وسوف تجد نفسك بالضرورة لا تلتفت إلا لمن يملك بسلاح أقوى أو لأعدائك الذين تثار منهم ومن يوالونهم . وباختصار فإنك تجد نفسك فى موقف الثأر هذا مرتبطا أوثق الارتباط بأعدائك هؤلاء ، وعن يوتبط بهم .. سواء بالموقف معهم أو ضدهم . أنت حين تثار لا تتجاوز موقفك ، وإنما تتخذ قطبه المضاد ، ولذلك غالبا ما تكون أقرب لعدوك من أصدقائك ، وغالبا ما مستجد نفسك تستخدم نفس معايير ومقدماته لتحاربه بها .. لأنها هى الكفيلة بأن تحدث فى نفسه أقوى تأثير . ومثلما كانت الحركة الماركسية جزءا من الخريطة الناصرية ، تتأمل فى الفارق بين الأيديولوجيا والواقع .. يقف الكتاب على نفس المسافة القرينة من الحركة الطلابية الماركسية ، ويقلب أيديولوجيتها نحو قطبها الأخلاقي ، ويتأمل

المسافة بين شعاراتها وممارسات قياداتها.. وليست المسافة بين الكراهية والحب بعيدة .

وإذا كانت أروى تعلن نفسها مثقفا هاشيا ، فإن الهامش يجب أن يفهم هنا قياسا إلى مركز .. هو بالضبط المركز القديم .. مركز الدوام . ومن هنا لا يعنى كتاب "المبتسرون" بتقديم نقطة انطلاق جديدة ، ولا بتقديم بديل .. فالعلم القديم لم يمض بعد .. وليس بالتالى فى حاجة إلى بديل .. إنه مدفون فى قلب النقد، بل يفتقره اخراقا ، ولكن فى صيغته الأخلاقية : "حلم الأخوية النبيلة" .

لذلك يرى هذا المقال أن استكمال الرسالة الإيجابية للغاية للكتاب إنما يتطلب بالضبط التخلص من الكيتش الأخلاقى أيضا ، الذى هو فى الحقيقة أكثر قسوة ووظافة . وعلى سبيل المثال ، ومع شديد الاعتذار للكاتبة ، لا يسع المرء سوى ملاحظة التشابه الواضح بين رجال الحركة الذين يقول عنهم الكتاب أنهم يضعون نموذجا للمرأة هو نموذج المرأة الإلهة ليحكموا به فى النهاية على المرأة الواقعية بأنها إما زوجة بلهاء أو مومس ، وبين حكم الكاتبة نفسها على من أسمتهم "الذين فشلوا فى تعويضها عن غيابها" . ففى الحالتين يُنصَّب النموذج الأخلاقى فردا فى موقع الحكم ، ويضع بين يديه آلية إدانة باترة لا تحقّق فى مسعاها أبدا .

لقد ولّد كيتش "الكمال الأخلاقى" ، بتوحيده بين الفردى والعام ، كل الثنائيات التى تخللت الكتاب . فـ "الكراهية المطلقة للمثقف" والرفض المطلق للصراع نفسيا وأخلاقيا ليسا سوى صورتين قاسيتين للـ "نفى المطلق للبراز" . ذلك أن رفض الصراع هنا لا يقوم على تسامح ، ولا كمقدمة لعمل يرمى إلى إقالة الناس من عثراتهم الأخلاقية ، ولكنه يقوم على تشدد مطلق ، يؤدى واقعا إلى توسيع لا متناه لنطاق الإدانة .



ولكن .. ما الذى يمكن أن يطرحه هذا المقال إذا رفض الكيتش الأخلاقى والطابع الثأرى المرتبط به ؟ ألن يطرح بالمقابل كيتشا آخر يقوم مثلا على التسامح

المسيحي الطابع أو شيء ما من هذا القليل ؟ هذا بالضبط ما يحاول هذا المقال أن يفلت منه .. مدركا أن الإحاطة بمشكلة بهذا الحجم وبهذا الامتداد التاريخي أسهل كثيرا من تجاوزها . فتحن المثقفون - الذين نعمل في إنتاج الأيديولوجيات بالتحريف -- نقف تاريخيا أسرى الاختيار بين الانخراط في معارك "الكينشات" المتصارعة ، متألين مع ذلك من إدراك حدودها وزيفها ، برغم قوتها الحالية في الميدان بشكل لا يمكن إنكاره ؛ وبين تجاهلها ، مخاطرنا بالوقوع تحت عجلاتها الشرسة بغير وعي ، وبالسقوط في اللاشيء ؛ وأخيرا رفضها بشكل إجمالي ، مخاطرنا بتحول رفضنا هذا -- في حالة اكتسابه لقوة ما - إلى كينش جديد يفوق الجميع في قسوته بسبب جذريته بالذات .

من بين جميع هذه الخيارات يختار هذا المقال مؤقلا خيارا "شبه مسيحي" ، ربما ، أو تفكيكي ، محاولا تجنب الأضرار الكبرى لأي من المواقف الثلاثة إذا ما اختير بشكل كامل وحاسم .

يستند هذا الموقف المؤقت المقترح إلى مجموعة من الاعتبارات ، منها أن "طريق الحق المستقيم" - إن جاز التعبير - لم يوجد أصلا في أي يوم من الأيام ، لأنه ليس معروفا مرة واحدة وإلى الأبد ، وإنما يتشكل تاريخيا من خلال مجموعة الانحرافات المستمرة عن الطرق التي ثبت خطأها ، فضلا عن أن رؤية الطريق نفسه تنتج عن موقع خاص للرأى .. ومن شأن السير في الطريق أن يغير هذا الموقع ، وبالتالي الرؤية . وهذا الموقف ليس فيما أظن عدما .. إلا إذا كنا نشترط لأي فعل أو حركة ضمانا علوية بالسداد والنجاح .. وقبل ذلك اليقين المطلق بالصواب الكامل .

كذلك ينطلق هذا الموقف من رفض المعايير الأحادية التي تؤكد بطبيعتها ثنائيات شاملة ومطلقة ، على غرار ثنائية الخير والشر النموذجية . فالمعرفة مثلا ليست مقابلا للحياة ولا نقيضها ، ولا أيضا بديلها وجوهرها وتمثيلها .. فهي لا تخرج عن كونها نشاطا بشريا مثل أي نشاط آخر ، وليس - بالتالي - موقف

احتقار المثقف أو موقف تعجيبه تابعين من أمور جوهرية أو ماهوية تتصل بنشاط الثقافة ذاته .. فهما موقفان ناتجان في الواقع من تفاعل اجتماعي معقد . ناهيك عن أنه لا يوجد نشاط إنساني أيا كان يخلو من المعرفة .

أيضا .. لنا أن نرفض الانخراط في جيتو قديم أو جديد ، ولكننا لا يمكن أن ندين مبدأ الجيتو في عصره إدانة مطلقة ، خصوصا إذا كان ظاهرة عالمية في حينه .. بنفس المعنى الذي نرفض به إدانة المجتمع الإقطاعي أو الأسرة الأمومية مثلا ، لأنه أمر لا معنى له ، أولا ، ولأنه سلوك أثبت دائما أنه يخفى وراءه أكثر مما يُظهر، ثانيا .

وبصفة عامة ينطلق موقفنا من الفراض أن كل وضع بشري له "أساسه الكافي" - بتعبير لينينز - وهو وضع متعدد بطبيعته ذاتها ، ولا يمكن اختزاله بشكل جذي إلى معسكر "ما هو إنساني" ، في مقابل ما هو حيواني ، مثلا ، أو منحط .. اللهم إلا من وجهة النظر السلطوية التي يحاول هذا المقال مقاومتها ، والتي تقدم تعريفا لما هو إنساني لقمع أو تهديد ما لا يتفق معها بمنطق الإدانة والحاكمة .

وبالمثل لا يوجد هذا التقابل المطلق بين الأنانية والغيرة كما يفترض الكيتش الأخلاقي . فالغيرة نموذج أخلاقي يحقق إشباعا ذاتيا جدا لمن يمارسه ، ويصارع نماذج أخرى ، ويطالب الآخرين بتقديم خدمات جثة ، معنوية على الأقل ، للذات . كذلك فإن الأنانية ، كمبدأ عام ، يعترف بحقوق مماثلة للآخرين . وسواء في هذا النموذج أو ذاك ، فإنه لا يوجد في هذا العالم فعل واحد بمقدوره أن يحقق للمرء أهدافه بعزل عن أهداف جميع الآخرين .

وينطبق نفس الأمر على ثنائية القوة والضعف .. فالقوة ليست هي "النفس المطلق للبراز" .. لأن جوانب القوة والضعف متعددة ونسبية ، وكلاهما يتحول إلى الآخر وفقا لظروف متعددة . وعلى سبيل المثال فإن الضعف كمقولة كثيرا ما يستخدم لتحقيق قوة ، باتهام أو ابتزاز الطرف المسمى الأقوى ، وكثيرا ما تخفى

القوة كمقولة ضعفا قادحا في جوانب متعددة .

يعنى هذا كله أن علينا إذا ما قررنا أن نرفض الكيتش الأخلاقى وغيره أن نقبل الاختلاف ، وهو ما يتطلب أصلا قبول الاختلاف الداخلى ، والكف عن السعى الدائم للم شمل الذات بمختلف جوانبها وتقلباتها فى مقولة واحدة أيا كانت . إن نبد الكيتش يتطلب قبول "البراز" .. وهو ما يتطلب أولاً أن يقر المسرء بواقع وجود "برازه" الخاص : وضعه ، اختياراته ، تاريخه ، أخلاقه (بالجمع) ، ليتمكن فعليا من قبول "براز" الآخرين ، الذى يظل دائما نتاجا إنسانيا معقدا .. وبالتالي تجنب الموقف الثأرى .. موقف المثقف الهامشى الذى يرى نفسه واقفا على هامش ما يعتبره المركز - بألف لام التعريف - لصالح مؤلف المثقف "العادى" جدا ، الذى يقدم كلمته ، ويقبل واقعها نقدها ، ويعطى وبأخذ ، دون أن يخضع ، ودون أن يطالب غيره بالخضوع ..

أما المثقف "المركزى" .. فليبرز لنا إذا استطاع مفاتيح الحقيقة التى يدعى حملها



حول

الحركة الطلابية في مصر في السبعينيات

٨

من ينكر ؟ بالفعل مارست الحركة الطلابية نشاطا سياسيا ملموسا في التاريخ المصري الحديث والمعاصر ، سواء بذاتها في السبعينات أو بالوكالة عن قوى سياسية مختلفة في العهد الليبرالي .. وفي الحالتين كان هذا النشاط كبير الوقع على الهياكل السياسية ، بحيث اكتسبت الجامعة لعقود عدة أهمية سياسية وأمنية كبرى ، أدت إلى صدامات مباشرة مع السلطة في لحظات الذروة . ومن ينسى الدور الكبير الذي لعبه طلبة الجامعات الفرنسية في انتفاضة ١٩٦٨ ؟ ومن يستطيع أن يتجاهل تكرار هذه الظاهرة في العديد والعديد من بلدان العالم المتقدم والنامي ؟

وإذا كنا بصدد ما هو أكثر من إبداء الحماس والتأييد لهذه الحركة ، فإننا بلا شك أمام ظاهرة تستحق الدراسة والتأمل فيما تثيره من إشكاليات نظرية . فالطلبة ليسوا طبقة اجتماعية مهما بلغ تساهلنا في تعريف مصطلح الطبقة ، وليسوا بالبدية حزبا سياسيا ، ولا هم "الشباب" الذين يواجهون الكبار ، وإلا فإين العامل الشاب والفلاح الشاب والعامل الشاب ... وآلاف مؤلفة من التصنيفات التي تضم الشباب ؟ فلماذا إذن يثور الطالب ، ولماذا تكتسب ثورته هذه تلك الأهمية السياسية الواضحة ؟ حتى حين كانت مصر تضم جامعة واحدة لا غير ، بها بضعة من الكليات لا تستكمل أصابع اليدين ؟

إشكالية ضخمة حقا .. إشكالية متمردة ، تذكرنا بمدار عطار "اللعين" الذي تحطمت على صخرته رؤوس الآلاف من العلماء النيوتنيين حتى سقطت نظرية

نيوتن بأكملها . ولا تدعى هذه الورقة القدرة على التصدي للمشكلة بكل أبعادها .. وإنما تكفى بدراسة حالة واحدة ، هي حالة الحركة الطلابية الوطنية الماركسية المصرية في السبعينات (١٩٦٨ - ١٩٧٧) ، ليس فحسب لمناسبة هذا الموضوع لهذه التلوة ^(١) ، ولكن أيضا لأن الورقة لا تقترض أصلا وجود هوية طلابية ثابتة على امتداد زمن العصر الحديث ، وعلى امتداد المكان الذي يشمل كل أو معظم بلدان العالم . فقط ترجو هذه الورقة أن تقدم من خلال هذا التساؤل نموذجاً نظرياً مختلفاً لمناقشة قضية الحركة الطلابية على اتساعها ، وكذا مجمل القضايا المتعلقة بحركة الإتحاديين الحديثة ، باعتبار الطلاب ، بالقوة وبالفعل معاً ، جزءاً منها .

وجدير بالذكر أن هذه الورقة كانت قد أعدت أصلاً لمناقشة مسألة الحركة الطلابية في السبعينات بغض النظر عن الأيديولوجية الماركسية المصرية .. غير أن هذا الجانب لم يكن يقطع غالباً عن ذهني عند إعدادها .. وقد بدت لي في جميع الأحوال مناسبة كمدخل لدراسة الحركة اليسارية في مصر في السبعينات .. بوصفها في الغل الأول والثاني والثالث حركة طلابية ، تقوم على الدعاية لموقف من القضية الوطنية قبل أي شيء .. بصرف النظر عن الادعاءات العريضة بمشيل البروليتاريا المصرية .. في رأيي على الأقل .

وبصرف النظر عن أسلوب التقرير الذي لم أفلح بعد في الإقلاع عنه ، فإن الورقة تطمح بالفعل إلى إثارة نقاش على أسس نظرية مختلفة عن المسلمات السائدة بأكثر مما تطمح إلى تقديم إجابات مكتملة ..

(١) كانت هذه الورقة معدة أصلاً للمشكلة في احتفالية جيل السبعينات التي نظمها مركزى انحرودة والجيل في فبراير ١٩٩٧ ، ثم تقرر أن تقتصر الاحتفالية المذكورة على شهادات من شاركوا في الحركة الطلابية في السبعينات . وقد اعتمدت هذه الدراسة كليا تقريباً على المعلومات القيمة التي قلمها كتاب الدكتور أحمد عبد الله ، الطلبة والسياسة .

أولاً : الدور

إذا كان الموضوع المطروح هو دور الحركة الطلابية للماركسية .. فإن الدور الذى يُعزى فى النظرية الاجتماعية عادة للطلبة ، ومجمل الإنتليجنسيا ، هو دور التعبير .. أو التمثيل ، تمثيل الوطن أو القهورين أو البروليتاريا .. حسب السياق . غير أن فحص هذه المسألة يتطلب أصلاً الكشف عما يكمن خلف مصطلح "الدور" نفسه.

شاع هذا المصطلح فى الدراسات التاريخية ، خصوصاً دراسة الشخصيات السياسية والأحزاب والمفكرين ، مع تبنى التصور القائل بأن التاريخ هو تاريخ المجتمع .. ويصبح المقصود بالدور هنا هو ممارسة دور اجتماعي . ومن البديهي إذن أن مصطلح الدور يتضمن بالضرورة تصوراً عاماً يتم فيه ترتيب الأفراد والمؤسسات والجماعات فى "كل" افتراضى هو المجتمع ، بنفس الطريقة التى يتم بها ترتيب الشخصيات والممثلين فى "الكل" الروائى أو المسرحي ، المكتمل بالضرورة ، والذى تحكمه غاية كلية . ومن هنا يمكن القول بأن مصطلح "الدور" وثيق الصلة بالنزعة الرومانتيكية فى الفكر - وليس الفن فقط - الحديث ، من حيث هى نزعة تنشئ الذات ، كذات أرضية بشرية تتميز بالإرادة ، وتضعها فى لب الكون والظواهر .

وعلى ذلك يقوم مصطلح الدور على إقامة كينوتين ، كبرى وصغرى ، بحيث تلعب الكينونة الصغرى دوراً فى الكينونة الكبرى . وينقسم هذا التصور إلى اتجاهين حسب الموقف من الذات الصغرى التى تلعب الدور : أولهما المثالى أو الذاتى ، وفيه تنبعث الإرادة من الكينونة الصغرى لتتقضى على الكينونة الكبرى وتؤثر فيها وتغيرها . وهنا تكون الكينونة الكبرى بمثابة إطار أو مجال ، وبصفة عامة موضوع لعمل الكينونة الصغرى التى تصبح ذاتاً - بطلاً . أما الاتجاه الموضوعي أو المادى فيعكس الوضع .. الكينونة الكبرى ، المجتمع ، النص العام ، هو الذى يشكل إرادة ذلك الفاعل الجزئى ، ويوحى له بالدور الذى يلعبه

ويمنح هذا الدور قوامه وهيته ، فالفاعل هنا هو الكيونة الكبرى .. أما الكيونة الصغرى فهي الموضوع .. ومن هنا يسمى الاتجاه الموضوعي .

وطالما ظللنا داخل إطار مفهوم "الدور" لا مفر من هذه الخيارات . ومع ذلك ليس هذا المفهوم باليدى أو الحتمى .. وإنما كان إنشأؤه حدثا تم في التاريخ. غير أن ما يعنينا هنا هو استخدام هذا المفهوم في تناول الحركة الطلابية . لم تخرج الحركة الطلابية الماركسية في السبعينات عن القطبين اللذين يتنازعان مفهوم الدور .. فهي في المواقف الاحتفالية ذلك البطل الذى خرج من قلب الحقبة ليحمى الوطن ويواجه المؤامرات ويمنع الاستسلام... الخ ، ولكنها من الجانب الآخر (الموضوعي) الإفراز الذى أفرزه المجتمع في لحظة معينة كي يقوم بمهام التمثيل أو التعبير عن المجتمع (وأبضا : الوطن أو الشعب) وعن موقف البروليتاريا من القضية الوطنية في مواجهة الإمبريالية ، ومطالبها إنما نسجتها الظروف التاريخية العامة لهذا المجتمع أو الوطن أو الشعب ، في لحظة المزمعة وتهديد الأعداء وتحاذل النخبة وغياب الديمقراطية ... الخ .

وبصرف النظر عن وضوح عدم ارتكاز فكرة تمثيل البروليتاريا على أساس واقعى ، فإنه من الواضح أن الجانبين برغم تناقضهما متكاملين : أولهما للسياسيين والمواقف العملية وأغراض الحشد والتعبئة ، والثانى للباحثين بفرض منح المشروعية الأيديولوجية والنظرية العامة وإعادة إنتاج مجمل المنظومة الفكرية حول علاقة الذات بالموضوع . ويتفق الطرفان على وجود الكينونتين : الحركة الطلابية (صغرى) والوطن (كبرى) ، وبين الكينونتين تنشأ علاقة وحيدة : علاقة القيادة (نظرية البطل) أو علاقة التمثيل والتعبير . ولما كنا هنا في مقام البحث وليس السياسة ، العقل النظرى لا العقل العملى ، فإن الذى يعنينا هنا هو رابطة التمثيل "الموضوعية" . فبدلا من الإقرار بليدية التمثيل ، سوف يعتمد هذا المقال إلى دراسة ظهور الذات الطلابية السياسية وإنشاء علاقة التمثيل التى تربطها بذات افتراضية أخرى هي الوطن أو البروليتاريا .

ومن خلال طرح هذا السؤال تأمل الورقة أن تقدم ، بدلا من النص العام أو الحبكة ، خريطة للقوى التي تنشئ موقعا معيناً للقوة ، وتعرض عليه اتجاهها نابعا من خصائصه التي تحكمها بقية خريطة القوى . غير أن ثمة هدف مكرر آخر ، هو التخلص من البطل .. إن المعادلة الرياضية التي تقيس لحظة وقوة اصطدام قطارين ليس فيها بطل .. وتلك هي المحاولات التي تطرحها الورقة .

ثانيا : الطلبة

لننظر على هذا الأساس كيف نشأ هذا الموقع الاستراتيجي الفاعل في السبعينات:

طلبة الجامعة عبارة عن تجمع من الدارسين لعلوم مختلفة في جامعات وكليات مختلفة ، يتوزعون على عدد من السنوات الدراسية . وهم أيضا أبناء بيئات اجتماعية مختلفة ، ويلاقون مصائر متباينة تماما بعد تخرجهم . ومع ذلك ، وفي لحظة ما (السبعينات هنا) ، تنشأ من هذا التجمع حركة سياسية طلابية ، تشمل قطاعا منهم ، وتسمح لنفسها بالتحدث باسم الطلبة جميعا (هذا الموصومون بالخيانة - أشرار المسرح) . فكيف حدث هذا ؟ .. ما هي آليات إنشاء هذه الذات السياسية الطلابية ؟

لاشك أن النظام الناصري كان مدركا تماما لخطورة الحركة الطلابية ، لأنه نشأ واستقر على قاعدة من الإجراءات السياسية شملت تصفية الحركة الطلابية . ورغم ذلك اتجه النظام الناصري منذ عام ١٩٦٥ إلى الاهتمام بالطلبة من الناحية السياسية من خلال "منظمة الشباب الاشتراكي" التي جندت - برغم تخوفات عبد الناصر - ٦٥٪ من عضويتها من الطلبة ، كما أنشطت اللاتحة بالانتماءات الطلابية مهمة تبني وترويج الأفكار القومية العربية و"الاشتراكية" . والأهم من هذا التوجه السياسي المباشر شهد النظام تزايد أهمية التكنوقراط وعلى رأسهم أساتذة الجامعات في إدارته ، بما يتناسب مع تأميم السياسة . وفوق هذا كله شهد

العهد تسلط أيديولوجيا تنمية تنويرية مطلوية ، ظلت تفرع الأذان بمفاهيم التنمية المخططة العقلانية والعدالة الاجتماعية ، واعتماد ذلك كله على الوعي والعلم والسلطة الإدارية . فالإتليجنسيا المحكمة الأقواه كانت برغم ذلك محل تعظيم وتبجيل من الوجهة الأيديولوجية يرفعها إلى مستوى الفاعل الرئيسى للتقدم . ولم يكن الطلبة فى إطار هذه الأيديولوجية بأقل من أمل البلاد ومستقبلها ، ولكن بعد تخرجهم واستيعابهم فى وظائف الدولة الإدارية والتقنية والأيدىولوجية ليقوموا بدورهم فى تسيير أوركسترا التقدم الحكومى ، المنوط به قيادة الشعب نحو معادله المرتقة .

ومع ذلك تورد دراسة الدكتور أحمد عبد الله أن جانباً كبيراً من الطلبة ، حتى بعد الانتفاضات الطلابية ، ظل موقفهم من الممارسة السياسية سلبياً . ولاشك أن هذا يرجع إلى إدراك الجميع لقيود ومخاطر النشاط السياسى ، فضلاً عن "لدارته" ، قبل ١٩٦٨ ، نظراً لارتباطه الوثيق بالأجهزة الأمنية ، وقيامه على الإظهار الدائم للولاء وترديد شعارات النظام فى كل حين . وبالإجمال كان الفارق واضحاً تماماً بين الدولة الناصرية والأيدىولوجية الناصرية . بغير أية حاجة إلى خلفية ثقافية أو سياسية خاصة .

وهكذا عيّن النظام للطلاب مهمة سياسية ، من الوجهة الرسمية ، ولكن بغير أية رغبة أو قدرة على إدماجهم بالفعل فى النظام السياسى ، فى ذات الوقت الذى استمر فيه التحريض السياسى فى وسائل الإعلام والتأكيد على المكانة الرفيعة للإتليجنسيا داخل التوليفة الأيدىولوجية . وبذلك وضع النظام الأساس التحتى السياسى للدخول النشط للطلبة إلى مسرح الأحداث ، باستثناء الشرط الوحيد المتبقى ، وهو ارتقاء قبضة النظام على الساحة الأيدىولوجية ، وذلك بالضبط هو ما وفرته هزيمة ١٩٦٧ .

لم تكن الهزيمة مجرد مناسبة كشفت العجز الكلى للنظام ، فالتقد السرى للنظام كان مستمراً قبل الهزيمة ، وإنما كانت أساساً فجوة فى المجال الأيدىولوجى

الحيوى للدولة أُناحت رفع الشعارات الناصرية فى مواجهة الدولة الناصرية ذاتها من موقع مستقل نسبيا . وإذا أُضيف إلى ذلك أن الهزيمة كانت بالدرجة الأولى هزيمة للجيش ، عمود النظام ، ومؤسسته المدللة ، وأن المجتمع المتعلم كله كان يحقد على الإنتليجنسيا العسكرية (الضباط) ويتحدث عن امتيازاتهم ومناصبهم المدنية التى يحتلونها دون وجه حق أو كفاءة .. أدركنا حجم الثغرة والفرصة التى انفتحت أمام الإنتليجنسيا للتوغل إلى قلب النظام .

وهنا يجب أن يضاف عامل مهم آخر ، غطى عليه ضجيج معركة الطلبة مع النظام وما سادها من شعارات ، وهو تجنيد الخريجين على نحو جدوى فى الجيش للمرة الأولى . ذلك أن نظام التعليم الناصري قد حرص على تقديم رشوة مهمة للإنتليجنسيا المدنية (المسماة فى مصر الطبقة الوسطى)، تتمثل فى التعليم المجالى حتى الجامعة ، والوظيفة المضمونة بعد التخرج .. علما بأن هذه الإنتليجنسيا المدنية كان أبنائها يحتلون معظم المقاعد فى العلم الجامعى . وبخلاصة ذلك أن النظام قد وفر لهذه الشريحة مسارا رسميا مضمونا : من المدرسة الثانوية إلى الجامعة (التي كانت تتسع باستمرار) إلى الوظيفة ، ساهم فى ضمانه أيضا الخطط التعليمية وتسهيله .. فعن طريق تراكم الشهادات يصبح ابن الطبقة الوسطى موظفا إداريا أو تقنيا أو أيديولوجيا بصرف النظر عن مسواه العلمى المتدهور . ومن المنطوقى أن أى إجراء من شأنه أن يؤثر على هذا المسار الرسمى سوف يثير ثائرة الطلاب ، وهو استنتاج تؤكد مظاهرات نوفمبر ١٩٦٨ ، التى انفجرت احتجاجا على قرارات لرفع مستوى التعليم فى المدارس الثانوية ، وهى قرارات من شأنها عرقلة هذا المسار المضمون .

والحال أن تجنيد خريجي الجامعات بعد حرب ١٩٦٧ فرض على طالب الجامعة أن يساهم فى أداء ثمن الهزيمة من مستقبله الخاص ، بخضوعه لمدة تجنيد غير محددة ، إضافة إلى تعرضه لاحتمالات الموت فى المعركة ، أو حتى فى التدريبات ، وكل ذلك تحت رقابة الإنتليجنسيا العسكرية المكروهة والمهانة . فإذا لحينا

الحساسيات الأيديولوجية جانباً ، فلماذا لا تكون هذه النتيجة من بين العوامل المهمة لاحتجاج الطلبة على النظام ؟ فإذا كان الطلبة لم يطالبوا في حركتهم بإلغاء تجنيدهم - برغم اختلاف المواقف على المستوى الخاص - فإنما يرجع ذلك إلى وقوعهم أسرى الأيديولوجيا الناصرية الوطنية ، وبالتالي ميلهم إلى استخدامها هي ذاتها ضد النظام المهزوم . ومن هنا اتجه الطلبة إلى تحميل النظام المسؤولية عن الهزيمة ، ومنافسته في طرح الشعارات الوطنية وإحراجه بالمطالبة بمحاربة التسبب والجدية ... الخ ، وصولاً إلى المطالبة بالتدخل في الشئون العامة الوثيقة الصلة بمصائر الطلاب الجديدة ، ولسان حالهم يقول : إذا لم يكن من القتال بد فامنعونا نصيباً من السلطة مقابل استشهائنا المرتقب .

ومحصلة ذلك كله هو اتجاه الطلبة إلى الاستيلاء على هذه الضرة من خلال شعار الديمقراطية ، التي تعني المشاركة السياسية الحقيقية باحتلال المواقع المستقل الذي أحلاه الجيش ، بدلاً من المشاركة المزيفة من خلال منظمة الشباب . وهكذا أصبح الطلبة بالبنية شركاء في السلطة من حيث النية .. ظهر ذلك في تحركهم "البديهي" للتفاوض مع السلطة المركزية في أعلى مراتبها : مجلس الأمة (لم مجلس الشعب) ورئيس الجمهورية .. وفي محاولات اقتحام الإعلام الذي كان حكراً على النظام بالمطالبة بنشر مطالبهم في الصحف والمظاهر ضد هيكل . وبهذه التحركات أصبح للطلاب مطلباً ضمياً يتعلق بمراجعة بعض السياسات العامة وإقرارها بموافقتهم ، وظهر الطالب على السطح السياسي مطالباً بنوع من السلطة "الشعبية" ، على نحو ما منرى .

ولعل الملاحظة التي يشارك في تقديمها زعماء الحركة الطلابية أنفسهم عن غياب الديمقراطية في صراعات أجنحة الحركة الطلابية ، تعزز التفسير الذي قدمناه لظهور المطلب الديمقراطي في الحركة الطلابية بقدر ما تستبعد التفسير الرومانتيكي القائل بوجود أخلاقية ديمقراطية ووطنية أصلية يتصف بها الطلبة .

ثالثاً : أيديولوجية الطلبة

١- الديمقراطية :

الديمقراطية على اختلاف تعريفاتها في الفكر السياسي والمستوى تستند إلى افراض ضمنى فحواه تقسيم سكان البلد الواحد إلى صنفين لا ثالث لهما : حاكم ومحكوم ؛ الحاكم هو صاحب السيادة والمحكوم هو المسود . وتعنى الديمقراطية في هذا الإطار أن يشارك كل الأفراد المحكومين في الحكم ، وهو ما يتمثل في النظام الديمقراطي التيابى في حق المحكومين في اختيار الحكام وحقوقهم في اختيار مجموعة "منهم" - فيما يقال - لمراقبة حكامهم والتشريع لأنفسهم . وتفرض الديمقراطية أن المحكوم يتحول إلى حاكم من خلال سلطة الانتخاب هذه والمسماة حقوق المواطنة .

والفرد في النظرية الديمقراطية إذن هو في الأصل محكوم مجرد ، مجرد من كل صفة اجتماعية أخرى .. وقد قيل في نقد هذه النظرية أن هذه المساواة المجردة بين الأفراد صورية ؛ فمن المؤكد ، مثلاً ، أن صاحب شركة ميكروسوفت في الولايات المتحدة يملك قدراً من التأثير على القرار السياسي يفوق بما لا يقاس تأثير زوج حى هارلم مجتمعين . غير أن ما يعيننا هنا أن الطالب على وجه التحديد ، ومن بين كل فئات المجتمع ، هو الأقرب إلى هذا النموذج للمحكوم المجرد .. فالطلبة هم عيال آباؤهم وتلاميذ أساتذتهم ، وليست لهم صفة اجتماعية ثابتة ، لأنهم يتمتعون بوضع انتقالي ينتهى بترحيلهم . وفوق ذلك كانوا في ظل النظام الناصرى يعتمدون في مستقبلهم على سياسات النظام في التعليم والتوظيف داخل جهاز الدولة .. فلا غرابة في أن يكون هذا "المحكوم المطلق" هو الأشد حساسية ، كمحكوم ، تجاه نظام الحكم ، خصوصاً في ظل الاستياء العام للإنتليجنسيا المدنية من تسيد الإنتليجنسيا العسكرية .

وإذا كانت هذه هي دوافع التحرك الطلابي في اتجاه ديمقراطى ، فإن المكانة الخاصة التى أضفاها النظام على هذا المحكوم المطلق - حيث أنطت به

الأيديولوجيا أن يكون في المستقبل من رجال تلك الدولة التي عظمّت الدعاية الناصرية دورها في قيادة المجتمع - قد منحت الطلبة الحق الأدبي في التصدي للنظام وتخطته في ظروف المزرعة .

وفي ضوء هذا التحليل ليس من المستغرب أن تلعب كليات الهندسة ذلك الدور المشهود في الحركة الطلابية . فالمهتمس ، من بين كل فئات المعلمين ، هو الذي تمتع بالمكانة الأعلى في الأيديولوجية الناصرية كرائد نموذجي لمشروع التحديث الدولي .. بل يمكن القول بأن الدولة ذاتها كانت تقدم نفسها من خلال أيديولوجيا التخطيط كمهتمس أعظم للمجتمع ككل .

غير أن الطالب الذي يطالب بالديمقراطية ليست له ، كطالب ، صفة سياسية مباشرة ، وليست له ، ككتلة اجتماعية ، سوى وزن هامشي في الخريطة الطبقية ، ومن هنا فهو مضطرب لأن يقنع بادعاء المشاركة في امتلاك الاختصاص الأيديولوجي وحده لجهاز الدولة ، بالقول بالقيام بنوع من التمثيل الأيديولوجي للوطن .. ومن هنا يدور مفهوم الديمقراطية عند الطلبة حول مطلب حرية الرأي ، بوصفها أداة الحشد المأمول للشعب خلف الوطنية الطلابية . يضاف إلى أسباب ذلك أن الطالب المتمرد ، بوصفه أضعف حلقة في فئة الإنجليزيسيا وأقلها تحديدا ، يميل إلى القياس التصوري الأكثر وهمية للإنجليزيسيا عن نفسها : أنها حاملة الفكر . وإذا تجمع الطالب بأدائه الحركي بين دور المثقف ودور الممثل السياسي للوطن ، فإنه يصبح نموذجا للممارسة السياسية النابعة من القدرة الأيديولوجية التي تتباهى بها الإنجليزيسيا ، وتصيغها في شعارات من قبيل "أن الكلمة أقوى من المدفع" ، لتقنع نفسها والآخرين بأن دور التمثيل الذي تلعبه هو أهم دور في التاريخ .. وهو ما ينقلنا إلى السمة الثانية للأيديولوجيا الوطنية الطلابية ...

٢- الوطنية :

تنتج الدولة الحديثة هذا النموذج النظري/ القانوني المعروف جيدا ، والمسمى المواطن ، عن طريق تفتيت الجماعات التقليدية إلى أفراد وضبطهم والتحكم فيهم

بوسائل المراقبة والتنظيم ، بأدواتها القانونية واللاتحية ومؤسساتها الاقتصادية والتعليمية والأمنية ، المنتشرة في كل بقعة بقدر الإمكان . غير أن النظرية الدستورية عن المواطنين الأحرار عادة ما تُففل هذا الجانب المؤسسى الجوهرى .. ذلك الجانب الذى من شأنه أن يكشف أصل تلك الدولة . ذلك أن الدولة التى تقوم على حكم المواطنين دستوريا هى تاريخيا الابن الشرعى للدولة الاستبدادية الحديثة ؛ فغير خلق الجهاز الإدارى الحديث الذى يتعامل مع السكان كأرقام ومستويات وفقا لمعايير موحدة ومنمطة يستحيل إنشاء الفرد ، وبالتالى يستحيل التفكير فى قضية الحقوق المدنية والسياسية لهذا الفرد . فغير لويس الرابع عشر لا توجد ثورة فرنسية عظيمة .

غير أن المواطن المصرى - وربما العالم ثالثى - ليس كالمواطن الفرنسى والإنجليزى . فالمواطن المصرى كما يشير اللفظ بوضوح هو ابن الوطن ، فى حين أن الـ citizen الأوروبى هو ابن المدينة city . وليس هذا الفارق اعتباطيا ، ولا هو ناتج عن سوء الترجمة . ففى مصر نشأت الدولة الحديثة من أعلى ومنحت رعاياها "مواظيتهم" ، بل فرضتها عليهم فرضا بالوسائل الإدارية ، وأخذت زمام المبادرة فى تفتيت الجماعات القديمة التقليدية . فى حين أن الـ citizen الأوروبى كان فى الأصل متمردا على السلطات الإقطاعية وناقجا عن نفسها ، هاربا إلى المدينة ، مؤسسا كيانها بنفسه ، محققا لها استقلالها ومدافعا عن المنظمات الاقتصادية والاجتماعية البرجوازية الحديثة التى أنشأها منذ أواخر المصور الوسطى . وبسبب هذا الفارق الجوهرى ليس الحرفى ولا الرأسمالى هو الذى يشكل "الطبقة الوسطى" فى مصر ، ولا هو إذن النموذج الأنقى للمواطن ، فالطبقة الوسطى عندنا هى الإلتيجنسيا التى خلقتها الدولة وبنيت بها المدينة الحديثة .. ولذلك كان المواطن عندنا هو ابن ذلك الوطن الذى خلقتة الدولة ثم ادعت أنه هو الذى خلقها ، وليس ابن المدينة . يضاف إلى ذلك ، فيما يخص الدولة الناصرية ، أن المواطن النموذجى المصرى ، أى فرد الإلتيجنسيا ، هو الذى هدم النظام الملكى من خلال منظمات الأفندية (المنظمات الماركسية -

الحزب الوطني - الحزب الاشتراكي - الإخوان) ، ومهد لانقلاب يوليو الذي رد له الجميل بتدليله ماديا ومعنويا ، ولكن مع سحب جميع صلاحياته السياسية .

وبعينا في هذا الأمر أن تمتع الطالب المصري بعضوية "الطبقة الوسطى" المصرية هذه إنما يرضحه بقوة ليكون التجسيد الأمثل للمواطن المجرد : حامل عباءة الوطن والأكثر قابلية لتجسيده أيديولوجيا ، وخصوصا بوصفه مواطنا فحسب ، بغير أى "دور" اجتماعي آخر . ويؤكد الدكتور أحمد عبد الله أن الوطنية كانت الجامع العام للحركة الطلابية والشعار الأساسي لجمهورها العام ، في حين بقيت الأيديولوجيات الماركسية والليبرالية والناصرية على هامش الحركة ، تحاول جذبها إلى هذا الاتجاه أو ذاك . ويمكن أن نضيف أنها لم تكن عمليا أكثر من تفسيرات مختلفة للمبدأ الوطني ذاته . فمن الطبيعي أن يتجه المحكوم المجرد (الطالب) ، وهو يتمرد على الأب السياسي ، مستغلا المساحة الاستراتيجية التي أخلتها هزيمة الجيش ، أن يستفيد (بغير وعي) من كل هذا التراث ويتبنى ذات الإطار المسمى الوطن ، الذي صنعه جهاز الدولة وفرضه كأيديولوجية سائدة ويخلق الإنجليجنسيا الحديثة ذاتها في إطاره . لذلك فإن المحكوم المجرد حين يطالب بأن يكون حاكما مساويا أو موازيا - في الأيديولوجيا طبعاً - فإنه يتجه تلقائيا إلى لبس جلد أبيه ليتولى ، مثله مثل الدولة ، ادعاء الدفاع عن مصالح الوطن . وعلى ذلك فإن الدولة الأبوية بخصائصها هذه لم تزود الطالب بدوافع التمرد فحسب ولكن باتجاهه الوطني أيضا . لم يتمرد الطالب إذن بصفته العينة كطالب ، وإنما انطلق يتحدث باسم كل مواطن ، وأصبح بذلك ممثلا للوطن .

يتبنى الطالب إذن الوطنية شعارا .. ليتحول بذلك تحولا هائلا .. من محكوم مجرد إلى ... مواطن مجرد .

٣- التمثيل :

يعد مبدأ التمثيل أحد أشكال مفهوم "الدور" . ويتميز بقيامه بصياغة ذات افراضية كبرى ، بطريقة التجريد ، للدعاء بوجود ذات أخرى صغرى تعمل

باسم الذات الأولى ولصالحها ، يهدف إضفاء المشروعية على هذه الذات الصغرى بوصفها تمثل الأولى . وعلى سبيل المثال تقوم النظريات الدستورية الديمقراطية ، من خلال تجريد سكان بلد ما إلى أرقام من المواطنين ، بإنشاء ذات افراضية ، تسمى الشعب أو الأمة . وبناء على هذا التجريد يحصل بضع منات على مشروعية خاصة من خلال القول بنباتهم عن هذا الشعب أو هذه الأمة ، وعارسون السلطة من خلال منظمة حقيقية هي البرلمان ، لها حق سن القوانين باسم الذات الكبرى ، في ذات الوقت الذى تشدد فيه هذه النظريات على الفصل هذه المنظمة (وأعضائها) عمن يفرض أنها تمثلهم .. بالتأكيد على استقلال النائب وعدم قدرة ناخبيه على محاسبته على موافقه طوال فترة النيابة . ومن هنا ينشأ هذا الفضاء التمثيلي المجرد المنفصل المسمى السيادة الحديثة .

فالتجريد المنشى للتمثيل إذن قوة فاعلة ، تنشئ مؤسسات قادرة ، مهما قبل هن ، أو بالرغم من ، وهميته . ولما كان مبدأ التمثيل كامنا فى قلب آلية الدولة البروقراطية الحديثة على جميع المستويات ، منذ إنشائها تأسيسا على مبدأ المواطن المجرد ، فإن غياب التمثيل أو انهيار الطاقة الأيديولوجية للمؤسسة القائمة به يعنى دائما وجود نقص أو خلل أو فراغ سياسى يعين ملكه للحفاظ على توازنات النظام ، كما يعنى وجود فرصة للناقمين للتقدم لاحتلال هذا الفراغ .

وإذا كان الطالب كما رأينا قد أصبح مواطنا مجردا ، أو أصبح هو المواطن ، بألف لام التعريف ، فإن اجتماع الطلبة فى حركة ترفع الشعارات الوطنية وتتحدى النظام فى داخل أيديولوجيته ذاتها يؤدى بالضرورة إلى تحول المواطن المجرد إلى ممثل مجرد للشعب ، المتصف ضمنا بالوطنية ، ليندفع بصفته هذه لاحتلال ذات الموقع الأيديولوجى الذى فقده النظام مع هزيمة الجيش .. وتصبح الحركة الطلابية تمثل ذلك الشعب المتصف بالوطنية ، خصوصا فى ظل غياب حركات جماهيرية أخرى ذات طموح سياسى مباشر تستطيع أن تنازعه حق التمثيل .

ومن جهة أخرى كان من شأن اندلاع الحركة الطلابية الوطنية وحيازتها على قوة التمثيل الأيديولوجي للشعب المتفق على وصفه بالوطنية إنعاش المثقفين وبقية قطاعات الإنتليجنسيا ، نظرا لما كان يعنيه ذلك من ارتفاع شأن التمثيل الأيديولوجي على حساب التمثيل الإداري - الدولي ، وتجسيد مسخط هذه الإنتليجنسيا المدنية على الإنتليجنسيا العسكرية . وأصبح الطلبة من وجهة نظر المثقفين كنزا ثمينا يعين امتلاكه .. ولذلك شهدت الفترة الدفاع الأقسام الساخطة للدفاع عن الطلبة للتوصل من خلال ذلك إلى القول بأن الحركة الطلابية تمثل - بدورها ١ - تعبيرا عن صحة مواقفهم وجدية استيائاتهم ، فضلا عن الحصول على مجال للحركة طالما حرروا منه على أيدي الإنتليجنسيا العسكرية وتغيير محاور الصراع الأيديولوجي/ السياسي على نحو أكثر اتفاقا مع مصالحهم .

كذلك كان من المستحيل على النظام أن يتجهج العنف كاستراتيجية ثابتة له في مواجهة الحركة الطلابية بخصائصها الأيديولوجية هذه ، لأنها كما أوضحنا إنما نبعت من قلب النظام وفي إطار توازناته وشعاراته ، أي في نطاق معبده الخاص الذي يستحيل عليه أن يهدمه .. وأصبح لزاما عليه إذن أن يعمل على استيعابها بشكل أو بآخر ، ومن ثم البدء بالاعتراف بها .. كمنطلق أساسي لكل مواجهة معها .

ومن خلال اعترافات الإنتليجنسيا والنظام هذه ، ترسخت قناعة الحركة الطلابية وأقنعوا وعمليا بأنها تمثل الشعب حقا وصدقا .. باعتراف جميع الأطراف التي تملك الحق في التمثيل الكلامي والفترة عليه ...

٤ - الرومانتيكية :

إذا كانت الحركة الطلابية قد حازت قوة التمثيل على النحو الذي رأيناه باعتراف الأطراف المختلفة ذات الصلة ، وأصبحت ذاتا تتحدث باسم ذات "عليا" وتحجبها في ذات الوقت ، وفقا لمبدأ التمثيل ، فإنها افتقرت إلى الوضع

المؤسسى الذى يجسد هذه الطاقة التمثيلية^(١) . فالحركة الطلابية ليست حزبا سياسيا ، وليس لها الإطار التنظيمى الذى يجسد الصلة المتجددة بالشعب الذى تمثله ، وبالتالي كان التمثيل الذى تمارسه الحركة بالفعل هو تمثيل مجرد ، تمثيل على المستوى الأيديولوجى ، نوع من الامتلاك التجريدى للقيمة والحقيقة من خلال الخريطة الكلية لتوازنات القوى الأيديولوجية التى أتاحت هذا الامتلاك المجانى . ويمكن أن نطلق على هذا النوع من التمثيل مصطلح التمثيل الرومانتيكى . فالذات التمثيلية غير المؤسسية تمارس دور البطل الرومانتيكى حامل الحقيقة ، لتعشه بالأبطال الشعبين الذين يعيشون على الجبال ويغيرون على الأغنياء ، ويتكون للمفهورين مهمة رفعهم إلى مستوى أبطال يغيرون عنهم .

غير أنه فى حين أن الدولة تحدث باسم الشعب انطلاقا من روابط عضوية تجسدها أجهزتها الجبارة بكل صلاحياتها وقدراتها ، فإن الطالب المتمرد على الأب السياسى يفتقر إلى هذه الأدوات ولأى صلة واقعية بها (كمحكوم مجرد) . والواقع أن الحركة الطلابية ، برغم تحميلها بهذه المجموعة من التجريدات ، ما كانت لتستمر كقوة سياسية إلا بسبب غياب أى طرف فاعل ذو ثقل عن الساحة الأيديولوجية . ففي ظل دولة أكثر ليبرالية ، قبل انقلاب يوليو ، وخصوصا قبل الحرب العالمية الثانية ، كان الطلبة أدوات (وليس بمعنى فقدان أى إرادة طبعها) تابعة للأحزاب "الليبرالية" . غير أن ظروف السبعينات المختلفة قد أدت إلى قيام حركة طلابية مختلفة تتميز بالتمثيل الرومانتيكى الجرد ، الذى يركز على تصور رومانتيكى يفترض أن التاريخ تصنعه عزمة البطل ، التى تنبع من التزامه الأخلاقى وقدرته على التضحية من أجل المبدأ الجرد ، ويتولّى دور القوى الاجتماعية الفاعلة التى تعمل كل يوم بعيدا عن المجال الأيديولوجى ، وتعمل البطل . غير أن

(٢) يقال أن حزب العمال الشيوعى المصرى قد طرح فكرة بناء حزب للطلبة ، ليتحالف هو معه باعتباره حزبا بروتارييا . ومواءمحت للقول أو لم تصح ، فلم يكن ثمة داع لها ، نظرا لأن حزب العمال نفسه كان فى المقام الأول حزبا طلابيا .

هذا الأمر لا يمكن أن تدركه النظرة الرومانتيكية .. فالبطل الرومانتيكي عندها دائما وأبدا لا يأكل ولا يشرب ، وإنما يناضل فحسب ، وهو لا يعمل أيضا . غير أن الطلبة المصريين ، فوق ذلك ، أعلنوا في استطلاعات الرأي عن احتقارهم للعمل اليدوي ، مصداقا لوضعهم كجزء من إنتليجنسيا تعمل لدى الدولة وتشعر بأنها تتسيد الشعب . وعموما ليس البطل في حاجة إلى عمل ، قطالما نحن في الموقع الأيديولوجي الفارغ الذي ترتب على هزيمة الإنتليجنسيا العسكرية ، بغير أية روابط مؤسسية فاعلة ، يسهل أن تصور أننا نعبّر عن الوطن أو البروليتاريا أو الفقراء أو الحرية ، وفقا لخصائص الموقع الذي قُدر علينا أن نمثله ، خصوصا إذا أتاحت لنا الظروف ألا ينافسنا في مضمار التمثيل منافس ينكر حقوقنا .

وفي تجربة فرنسا ١٩٦٨ ، أتبع لهذا المفهوم الرومانتيكي النخبوي التمثيلي - مع أخذ جميع الاختلافات في الاعتبار - أن يُختبر من خلال محاولة الطلبة التوجه إلى العمال الفائزين في المصانع ومحاولة "قيادتهم" . غير أن العمال برغم ثورتهم وتمردهم على وصاية الحزب الشيوعي الفرنسي الذي عارض الانقضاضة ، لم يروا في "القادة" الذين توجهوا إليهم سوى مفامرون رومانيكيون يفرضون على الشعور بالمسؤولية ، وللأسف عبروا في بعض الأحيان عن رأيهم هذا بالضرب المبرح للطلبة على أبواب المصانع !!

رابعا : استراتيجيات النظام

إذا كان الطلبة قد امتلكوا أيديولوجيا تمثيلية عريضة الادعاءات بغير مؤسسة تناسبها ، فليس معنى ذلك أن الحركة الطلابية كانت مجرد "زوبعة في فنبال" . فالاستيلاء الأيديولوجي على مفهوم المواطن ، ولو جزئيا ، يعني احتلال موقع مهم من مواقع النظام ذاته ، الذي كان عليه إذن ، إذا لم يستطع احتلاله ، أن يُبقى عليه خاليا ومحاصرا على أقل تقدير . وقد رأينا كيف أن اتجاهات سياسية عديدة كانت تنحو بالضرورة إلى تفسير الحركة الطلابية لمصلحتها تمهيدا لمشروعاتها

المختلفة ، بمحاولة الاستيلاء على التراث التمثيلي للحركة الطلابية وإكسابه قوة حقيقية إذا أتاحت ظروف أخرى . وحتى بغير هذا الخطر الذى لم يكن حالاً ، كان من الممكن أن يتحول هذا الموقع الخالى من المؤسسات إلى بؤرة جاذبة لتمرّدات عشوائية على النظام ومشجعة على مثل هذا التمرّد . ولذلك حظيت الحركة الطلابية بعناية فائقة من النظام الذى اتبع مجموعة من الاستراتيجيات قصيرة المدى للحد من المخاطر واحتمالها :

١- استعادة الصيغة الأبوية لعلاقة الحاكم بالمتحكوم المطلق : وهو ما يعضج من حرص السادات المستمر على الكلام عن وإلى "أبناء الطلبة" ، ونصحهم بالبعد عن "المنحرفين والمخربين" ، وكذلك من خلال اللقاء عدد من كبار رجال الدولة بالطلبة ، وعلى رأسهم السادات نفسه ، من حيث كون هذه اللقاءات أحد وسائل تثبيت حد أدنى لشرعية النظام لدى الطلبة ودفعهم إلى الاعتراف به وبقدرته التمثيلية ، سواء من خلال عملية تقديم المطالب للنظام التى تفرض نفسها فى هذه المناسبة ، أو من حيث كونها - بالإضافة للقمع المباشر - وسيلة لإطلاع الطلبة على الآلية الجبارة للدولة ورباطها المؤسسية المثينة التى تفرض على الطلبة فى كل لقاء ، وبحكم البديهة ، وضع رموز الدولة على المنصة العليا للحوار .

٢- الحد من القدرة التمثيلية للحركة الطلابية : من خلال وضع الحواجز بين الطلبة والجمهير ، سواء بمنع المظاهرات العامة أو حجب المعلومات والبيانات الطلابية عن الصحف ، والتّركيز على المطالب المباشرة للطلبة فيما يخص أوضاع الجامعة والدراسة وغيرها ، وبالتالي التعامل معهم كقناة نوعية من قنوات "الشعب" لا كملاك لسلطة تمثيلية . ومن هذا المنطلق معى النظام لاسترضاء الطلبة من خلال عدة أشكال لدعم الطلبة الفقراء والاهتمام بأوضاع المدن الجامعية وأسعارها الرمزية.

ومن خلال هذه التدابير المباشرة ، نجح النظام فى استبعاد خطر الاستيلاء المنظم

على مواقع الحركة الطلابية . وحين أدت الأوضاع العامة إلى انتفاضة يناير ١٩٧٧ العفوية جرت المظاهرات بعزل عن الحركة الطلابية وشعاراتها مصداقا لنجاح النظام .

وإلى جانب ذلك اتبع النظام استراتيجيات طويلة المدى هدفت إلى تغيير مجمل الخريطة السياسية/ الأيديولوجية التي أفرزت الحركة السياسية الطلابية ومنحتها ثقلها (دون أن يعنى ذلك أن هذه الاستراتيجيات كانت مجرد رد فعل للحركة الطلابية) :

١- إيجاد قنوات تتسع لقرار محكوم من "حرية التعبير" : لاسترضاء الإنجليجيسيا ، وصولا إلى تأسيس المنابر للأحزاب المقيدة . وأصبح على الطالب - كما أكد السادات مرارا - أن يوجه إلى مقرات الأحزاب إذا أراد ممارسة السياسة . وترافق مع ذلك حظر النشاط السياسي لاتحاد الطلبة ثم إلغاء الاتحاد العام لطلاب الجمهورية . وكفّت الدولة نهائيا عن محاولة إقامة تنظيمات سياسية لها داخل الجامعة . لم يعد دور "الطلبة الحكوميين" محاولة جذب تأييد الطلبة للنظام ، وإنما التركيز على النشاط الاجتماعي الطلابي ... وليست "حورس" سوى استمرار لنفس الاستراتيجية ؛ فهي رأس حربة "لا ميسامية" للنظام - إن جاز التعبير - برغم دورها المتمثل في تجنيد بضع كوادو متفافة .

٢- حرب أكوبر : التي أعادت للإنجليجيسيا العسكرية هيبتها وقضت على تصورات من قبيل "حرب التحرير الشعبية" ، وفرغت النشاط السياسي الطلابي من مضمونه الوطني الذي دار حول قضية الحرب . والأهم من ذلك الدعاية الإعلامية المكثفة لإنجازات حرب أكوبر ، وإظهارها بمظهر النصر المطلق على العدو ، الأمر الذي سمح باستيعاب اتفاقات فك الاشتباك المتتالية وصولا إلى زيارة القلمى الشهيرة .

٣- غير أن الإجراء الاستراتيجي الأكثر عمقا ، والذي استغرق بناؤه أكثر

من عقد ، هو إحلال مفهوم إجرائي أو أداتي للوطنية يتمحور حول التنمية ، بحيث يمكن القول بظهور طبعة تنموية للأيديولوجيا الوطنية ذاتها ، وهو ما اكتمل في عهد مبارك . فالنظام لم يعد يطرح نفسه أصلا كراس حربة ضد الاستعمار ، ولا كحامل للواء العروبة الثائرة ، ولا هو صاحب قضية علمانية أو إسلامية ، وإنما يطرح نفسه كطرف مجتهد مفاوض يحاول الحصول على مكاسب مادية للشعب في حدود المتاحة ، ويقدم نفسه في صورة رب الأسرة المدبر من الطبقة الوسطى الذي يكدح من أجلها في ظروف صعبة ، دون ادعاءات زائدة بالعظمة والتسيد .

لقد أدى هذا الإجراء الجوهري ، الذي بذلت من أجله جهود هائلة متواصلة ، إلى إلغاء ذات الموقع الذي رسمته الناصرية قديما واحتلته الحركة الطلابية الوطنية بعد هزيمة ١٩٦٧ من الخريطة الاستراتيجية الأيديولوجية العامة^(٣) .. موقع التمثيل الأيديولوجي الوطني المجرد .

خامسا: أفول الحركة الوطنية

كانت مظاهرات ميدان التحرير ذروة الحركة الطلابية الوطنية ، وكانت مظاهرات يناير ١٩٧٧ نحن ختامها وعلامة فشلها وكشف حدود قدراتها التمثيلية .. اكتسحت الملايين الجرامة بسواعدها العارية في سويكات خط الدفاع الأول للنظام : الشرطة ، واضطر النظام للتراجع عن قرارات رفع الأسعار ، وتراجع الشعب بعد تحقيق الهدف المباشر ، ونزل الجيش إلى الشوارع والميادين

(٣) من حين لآخر تطرح بعض شخصيات الإطليجسيا على النظام مهمة خلق أو تبني حلم/ مشروع قومي ، غير أن هذه النصيحة في ظل الوضع الحالي والخريطة السياسية الأيديولوجية القائمة يحتم بالضرورة ترفا وتبالعا وإتلافا ومجئزة لا معنى لها من وجهة نظر الدولة الحالية باعتبارها من الوجهة الأيديولوجية رب أسرة من الطبقة الوسطى . وحين استجاب النظام مؤخرا للدعوة - العلم للمضي - حرص على صياغتها في قالب مشروع تنموي وفقا لمبادئ التخطيط الاقتصادي ومن خلال الأجهزة الحكومية المعتادة !

ليحفظ ماء وجه النظام ، وفي نوفمبر من نفس العام سافر السادات إلى إسرائيل بين مؤيد ولا مبال .. وهكذا أتيح للحركة الطلابية أخيراً أن ترى ذلك الشعب الواقعي - الذي يختلف عن شعبها الأيديولوجي - وهو يهتف كالبحر ويتصرع وينسحب في مشهد مرعب .. بدت بجانبه الحركة الطلابية ، بكل ادعاءاتها العريضة ، قزماً لا يكاد يُرى بالعين المجردة . لم يبق الشيء الكثير .. جرت احتشادات طلابية بمناسبة زيارة القدس ومناسبة كامب ديفيد ، تلاشت سريعاً ولم تترك صدى يذكر ، وتقدم التيار الإسلامي داخل الجامعة ، مدعوماً جزئياً من النظام ، يغطي واسعة بعد انهيار الحركة الطلابية مع انهيار أيديولوجية التمثيل الوطني التي قامت عليها ، وأصبح مبدأ "المواطن المجرد" غير فاعل في الحشد والتعبئة .

كانت الخميرة التي قامت على أكتافها الحركة الطلابية الإسلامية تتمثل في طلبة الأرياف والبنادر الذين هالهم التحرر النسبي الذي شهنته الحياة الجامعية في ظل الحركة الطلابية الوطنية ، بدءاً من تحرر مجالات الحائط وحتى ملابس الطالبات . ويسقط أيديولوجيا التمثيل الوطني أمكن هؤلاء التعبير عن احتجاجهم على كل ذلك بالاستناد إلى الأيديولوجيا الحاكمة ، وبترجيح من حاملها الذين أفرج عنهم السادات ليواجهوا الأيديولوجيا الناصرية التمثيلية وما أسفرت عنه من حركات طلابية وطنية غثيلية . وبالإضافة إلى ذلك رفع السادات شعارات ملازمة للحركة الصاعدة .. فنادى بأخلاق القرية وهاجم "الشيوعيين الملاحدة" .. ومصدافاً لذلك كانت الكليات العملية التي شهدت أكبر مد قحري هي ذاتها التي شهدت أكبر سطوة للتيار الإسلامي .

ومن الصعب اعتبار الأيديولوجيا الإسلامية الطلابية ، كما قد يرى البعض في سياق تبرير محاولات التحالف حالياً ، مجرد تنويع في إطار حركة طلابية توصف بأنها مستمرة ووطنية بطبيعتها . فالإسلاميون ، من الطلبة وغيرهم ، لا يمثلون شعباً ولا وطناً ، ولا يدعون ذلك ، فهم ، في عرفهم ، يمثلون حقيقة

مطلقة ، ويكتسبون مشروعيتهم من المطلق مباشرة . هدفهم في الجامعة "إزالة آثار العدوان" (١) ، أى التحرر الذى صاحب ازدهار الحركة الطلابية الوطنية ، و"تعيد الطلبة لربهم" بكافة الوسائل المتاحة ، انطلاقاً من مبدأ وولاءات وخطط للحركة تُستقى من مبادئ المحافظة الاجتماعية الأكثر تشدداً من العرف ، ومن الإسلام كما يفهمه الجمهور العام . غير أن العامل الأساسى الذى أتاح لهذه الحركة فرصة تحقيق النجاح الكبير الذى شهنته هو انسداد أفق الترقى الاجتماعى أمام الطلبة بشكل متزايد ، والإظلام المتزايد للمستقبل الذى ينتظر الخريج سنة بعد أخرى ، والذى جعل مجمل البرنامج الوطنى الديمقراطى المرتبط بجهاز الدولة القائمة ووظائفها المضمونة المنتظرة غير ذى موضوع . ومن هنا المنطلق أمكن حشد عدد كبير من الطلبة خلف الشعارات الإسلامية ثم توجيههم ضد النظام الذى أطلقهم .

لقد أعلن الطلبة الإسلاميون منذ البداية أنهم يمثلون الحق المطلق ، وألهم سيحكمون المجتمع بقدر ما تسمح قوتهم فى مواجهة الدولة وضد شرعيتها الوطنية ، ونفذوا شعاراتهم فى الجامعة أولاً ، ضد الطلبة أنفسهم ، وخصوصاً طلبة الحركة الوطنية ، وبذلك أصبح مبدأ السلطة البديلة مطروحاً بالفعل .

غير أن أقول الحركة الطلابية الوطنية ، وإن كان يرجع من حيث علاقات القوى المباشرة إلى تحالف السادات والإسلاميين ، فإنه يرجع من الناحية الأعمق كما أسلفنا إلى سقوط منطق التمثيل الوطنى ذاته ، المرتبط باختقار الحركة الطلابية التى قامت عليه إلى أية مؤسسة قوية تبرر ادعاءاتها العريضة وتمنعها الفاعلية . ولم تكن البلاد ، على أية حال ، لتدور من خلال مفاوضات دائمة بين الحكومة وفئة اجتماعية هامشية كالطلبة . ولم تكن الحركة الطلابية تمثل شيئاً .. وإنما كانت بأيديولوجيتها الهامشية ظاهرة اجتماعية ولدتها اختلالات مؤقتة فى خريطة توازنات القوى السياسية/ الأيديولوجية القائمة على مبدأ التمثيل الوطنى ، وزالت بزوال الموقع الذى احتلته فى هذه الخريطة ، أو إضعافه .

مأساة : نتائج الحركة الطلابية الوطنية

من الصعب القول بأن الحركة الوطنية الطلابية قد انتهت إلى لا شيء مجرد أنها لقيت هزيمتها ، أو حتى لأنها قامت على مبدأ تخيل وهمي .. فالتاريخ لا يعرف الثبات ، وكل شيء "ينتهزم" بمعنى ما بعد وقت طال أم قصر .. والأوهام عموما وقائع بشرية فاعلة ، مثلها مثل الحقائق .. وكل فعل لا بد وأن يترك أثرا ، ويؤثر فيما يليه من الأفعال .

لقد كانت الحركة الطلابية الوطنية مجالا مفتوحا للتدريب العام على الفعل السياسي / الأيديولوجي من جانب قطاع من الإقليميين ، مجالا للتنظيم و التعبئة وإدارة الاجتماعات واتخاذ القرارات أو فرضها وإدارة المفاوضات وصياغة البيانات والشعارات والمبررات ، وممارسة تكتيكات الهجوم والراجع والانسحاب وإعادة الحشد .. بل كانت المجال الوحيد المتاح لهذا النشاط الحيوي خارج مؤسسة الاتحاد الاشتراكي المينة ، والتي لعبت الحركة الطلابية دورا في دفعها .

ومن خلال الحركة الطلابية أيضا امتداد النظام لياقته في التعامل مع مناخ يقوم على التعددية الحزبية المحكومة .. وفي ابتكار استراتيجيات جديدة لحقله وإدارته .

وتكمن أهمية هذا المجال الحيوي في ضرورته لتدريب وإعداد الكوادر السياسية والأيديولوجية للدولة (بالمعنى الواسع الذي يشمل التيارات الحكومية والمعارضة) ، التي تتولى إنتاج الأيديولوجيا ورسم حدودها ومخططاتها ، وصياغة الضغوط الاجتماعية والتحكم فيها ، وبالتالي تشغيل المجال العام للصراع الاجتماعي وتحديد أهدافه وبؤر الصراع والمواقع الاستراتيجية الأساسية والثانوية .. وهو مجال حيوي لا تستطيع آلية الدولة القومية الحديثة بلونه أن تعمل وتنفذ في نسيج العلاقات الاجتماعية وتشكلها.

أما المثل الأعلى للتمثيل الروماتيكى وأحلام قيادة التاريخ فيكفيها أنها كانت

لازمة وكافية لإدارة الحركة الطلابية وإنتاج مؤسساتها الوقتية من نواد وأسر . أما "فشلها" فأمر لا يؤسف عليه كثيرا ، ليس لوهمية أيديولوجيتها فحسب ، ولكن أيضا لما حملته من عداء متأصل للديمقراطية ، ولو حتى بمعنى حرية التعبير ، وهو ما تمثل في صراعات وتكتيكات أجنحة الحركة الطلابية . فكل منها كان ، على غرار النظام الناصري ، يحتكر الصواب ويؤمن أشد الإيمان بقدراته التمثيلية الكامنة . غير أن هذا لا يمنع من القول بأن الحركة الطلابية الوطنية قد أسهمت من خلال نشاطها الاحتجاجي في التطورات التي أثرت الآلة الأيديولوجية للمجتمع بما يتجاوز بكثير منطق التمثيل الوطني المتهاافت ، بما يفتح آفاقا أفضل أمام الحركات الاجتماعية للطبقات الأكثر أهمية .

وبالنسبة لجيل الحركة الطلابية الوطنية ، فرما كانت أوهام التمثيل قد أعاقته عن التكيف مع الأوضاع الجديدة ، غير أننا مع ذلك سوف نجد عديدا من مثليه في الأحزاب السياسية ومراكز البحوث والندوات والملتقيات ، وفي الصحف الكبرى والصغرى وكراسى الأستاذية في الجامعات، يواصلون التدريب السياسى/ الأيديولوجى من خلال انقساماتهم وخلافاتهم والنقاش حولها وتغيير المواقع ... الخ . ويمكن للمرء أن يقول باطمئنان أن النخبة نادرا ما تخطئ الطريق إلى موالعها . وخلاصة الأمر أننا إذا كنا نحفل بالحركة الطلابية الوطنية السبعينية ، فليس ثمة ما يدعو إلى تعكير صفو الاحتفال باستعادة أوهام الحركة وإعادة بثها على حساب النظر إلى إسهامها الفعلى .. أو استعادة منطق الصراعات النخبوية المرتبطة بهذه الأوهام .



سنة دروس في التكفير

هذه مجموعة من الدروس ألقيت في وقت ما من العام الماضي .. ليس كما ألقيت بالضبط ، ولكن كما ذُوت في كراسة المحاضرات التي اصطحبتها معي وأنا ألقاها من شخص ، افترض فيما أظن ، يحاول أن يقدم فكرة مبسطة عما يحدث في واقعنا الثقافي . أما كلمتي الوحيدة التي أحب أن أضيفها وأنا أقدم هذه الدروس .. فهي مقولة المسيح الشهيرة : "من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر" .. فلناعتني هي أن الأحجار الأيديولوجية المتطايرة الكثيرة تنطلق - كلها أو معظمها - من بيوت مبنية من ذات الزجاج الموشق ..

أما الدلع الاحتياطي - والحذر واجب على كل حال - فهو أن ناقل الكفر ليس بكالمر .. !!

شريف يونس



الدرس الأول

أعزائي المستمعين الكرام .. لكم أن تحضروني شيخكم أو زميلكم أو تلميذكم .. فأنا أولاً زميل لكم ، متقف من هذا البلد ، أو هكذا يسم تصنيفي عادة .. وأنا شيخكم طبعاً لأني أحاضركم .. وأنا تلميذكم لأنني لم أتوقف عن التعلم منكم والتفكير (وليس التكفير) في كتاباتكم ، على اختلاف اتجاهاتكم . وفي كل الأحوال أنتم أعزائي .. وكل منكم هو عزيزي .. وهو في هذه المحاضرة تلميذي النجيب . وكل ما أطلبه منكم هو أن تقبلوا الآن وضع التلاميذ حتى

أنتهى من محاضراتى .. ويعلمند يكون لكل مقام مقال .. ومن يدري هل
سنجلونى وقتها أم لا !!

دروسى هذه التى أتيت لسماعها قد لا تعجب البعض منكم ، أو كلكم ..
ولكن أظن أنها مفيدة .. فعلى حد علمى لا توجد بعد نظرية فى التكفير ، برغم
أن التكفير دائر على قدم ومساك كما تعلمون جميعا . وليست نظرية التكفير
كالتكفير ، فهى تنمى إلى عالم مختلف .. تماما مثلما تختلف نظرية الحركة لنيوتن
عن الكوكب المنطوق فى مداره بالقصور الذاتى .. أو الحجر الساقط من برج
بيزا المائل .. ولكن من ناحية أخرى ليست نظرية التكفير كنظرية الحركة ..
فموضوعها هو الأفكار ، أفكار التكفير .. فهى تشابه مع موضوعها : فكرة
تناول فكرة .. ولتكم تذكرن خطورة هذا المبدأ : تناول الأفكار بالأفكار ،
وما ينطوى عليه من مزالق .. أبسطها أن الفكرة لا بد أن تنتقد الفكرة التى
تناولها .. وتأثر بها فى ذات الوقت .. وأعقدها أنها تُوهمنا أننا أمام عالم خالص
للأفكار .. وقد سبق ليُجعل أن عُرِفَ الفكرة المطلقة بأنها الفكر الذى يفكر فى
ذاته . لإياكم أن تنسوا من أنا .. لماذا أقول ما أقوله .. وما علاقة ذلك بكل ما
يحدث حولنا ولنا : لى ولكم .. أنتم المكفّرون (بكسر وتشديد الفاء) على
اختلاف مذاهبكم وآرائكم ..

وكفى بذلك تقديم .. (١)



استيق احتجاجكم على وصفكم بالكافرين .. لا أحد منا يقبل طبعاً بهذا
الوصف .. فكل منا صاحب قضية .. والتكفير بالنسبة له ليس سوى أحد وسائله
لنصرة قضيته ، وإحقاق الحق ، وكشف تلاعب الآخرين بالكلمات ، أو نفاقهم

(١) هنا نوه المحاضر إلى أن المحاضرات ستكون بالفصحى .. مع إهداء شديد الاعتذار لانتصار
العامية .. على أساس أن المحاضرات ستكون .. وأنه لا توجد سوى لغة واحدة ندون بها ..
هى الفصحى .. برغم أن العامية - على حد قوله - أبسط وأوضح .

.. ولكن أرجوكم لا تنجلوا من الوصف .. فهو نقطة الانطلاق الأساسية لهذه المحاضرات .

يا عزيزي، كلنا مكفرون .. وبالتالي - وهذا طبعي - كلنا مكفرون (بفتح وتشديد الفاء) .. وبالأصح كلنا يكفر بعضنا بعضا ، وليس في ذلك ما يُخجل ، فالتكفير ليس خطأ أو عطيية كما تقول أحيانا لبعضنا البعض ، لأن التكفير - كما سأشرح لاحقا - تنوير . والتنوير بطريقة التكفير هو جوهر الثقافة .. وثقافة هذا البلد الذي نعيش فيه بالذات . وإذا كان يبدو للعالم الآن أننا قد الفردنا أو تفوقنا في هذا النوع من التنوير .. فلا عجب أن ننسى أن الإصلاح الديني الأوربي قام على التكفير تحديدًا ، وأن الثورات الفكرية والأدبية والفنية هناك ما زالت تأخذ نفس الطابع ، رغم أنها لا تطالب طبعًا بقطع الرقاب ، وأن العلم الحديث بالذات هو المبيع الذي يبدن فكرة الحقيقة الواحدة عن الشيء الواحد .. خصوصًا علم القرن التاسع عشر الذي لا نعرف على صعيد الأفكار العامة سواه . اليس العلم في ملحمة الأوربية هو غزو الأباطيل وقهرها .. تكفيرها وتطهير المعرفة منها ؟

ولكن لا تظن يا عزيزي أنني أنوي أن ألقى بهذا الكلام كرة التكفير في معسكر الغرب .. حسب القاعدة المتأصلة التي تقول عند نفر منا أن كل ما هو خير فمن عندنا وكل ما هو شر فينا فمن الغرب اللعين ، ناهيك عن أن التكفير كما قلت لك منذ البداية .. تنوير

أما بالنسبة للأصالة فيقول لنا الراسخون في الفصحى أن "الكفر" لغة هو الحجب أو التغطية .. فأن تكفر يعني أن تكون على وجه التقريب مزورًا أو نصابًا .. لأنك تحاول أن تغطي وتحجب .. وهذا يرتب عليه بالبدئية أنك تعرف وجود ما تحجبه .. وأنت تحاول فقط أن تغطيه لئلا نعلم وجوده . فليس الكافر كافر المصدق .. بل هو متآمر مخادع ، لأنه يعرف الحقيقة . ومن هنا ليس الفارق بين الكافر والمنافق (في المصطلح الإسلامي) سوى فارق في الدرجة .. فالمنافق ليس

إلا كافرا مرفوعا لأمر (٢) : فهو أولا يحجب الحقيقة التي يعلمها .. ثم يعلن إيمانه بها على خلاف واقع مشاعره . وقد يبدو في ذلك تناقض .. لأن الأمر يبدو كما لو أنك تتهم المنافق بأنه لا يصدق .. في حين أنه كافر (أى مصدق ومنكر لما يصدقه ، وفقا لمصطلح الكفر ذاته) . ولكن المشكلة ليست صعبة إلى هذا الحد .. فالمنافق هر في الواقع شخص : يعرف الحقيقة أولا .. ويرفضها في داخله ثانيا .. ويعلن كاذبا اعترافه بها ثالثا ..

ولكن ما جدوى هذه الدورة الطويلة طالما أنه ينتهى فى النهاية إلى إعلان الحقيقة التي يرفضها ؟ الجدوى هي فيما وراء المبدأ .. فى "لكن" التي تأتي بعد الاعتراف بالحقيقة .. وما تنطوى عليه "لكن" هذه من أقوال وأفعال تعمل على ضرب الحقيقة من الداخل .. وقف مفعولها .. تحيدها . وبذلك تغلب على التناقض الظاهري في تصور المنافق ، وننتهى إلى أن كلاهما مزور ونصاب ..

المسألة الأساسية الثانية المرتبة على تصور "الكفر" .. يا عزيزى .. ألك أنت - المؤمن - سيد الحقيقة .. لا أحد يتنازعك في ذلك .. فالكافر والمنافق نفسيهما يُقرّان بأنك على حق : الكافر يحجبها وهو يعرفها ، والمنافق يتلاعب بها . الكافر والمنافق إذن يُقران بسموك .. ويضحيان بالحقيقة عن علم من أجل مصالح أو أهواء .. أو .. أو .. لا فرق . المهم أن الحقيقة الوحيدة هي حقيقتك .. عقيدتك .. لا يأتيها الباطل حتى من أعدائها أنفسهم . هل ثمة ضمانة أعلى من هذه ؟ هل ثمة دافع أقوى من ذلك لتناضل ضدهم ؟ هم - تذكر ذلك جيدا - ليسوا مختلفين .. ليسوا مؤمنين بشيء آخر .. ولا حتى ضالين ، بل هم مضللين عن عمد وسبق إصرار .. أصرار .

نأتى الآن للتكفير . ليس ثمة مشكلة مع الكافر الصريح : عليك أن تنتصر عليه وتمنعه من ممارسة التزوير .. تمنعه من إعلان كفره حتى لا يضلل الآخرين (وسأقول لك بعد ذلك من هم هؤلاء الآخرين) . المشكلة هي مشكلة المنافقين الذين يخلطون الأوراق ، مثل نصر حامد أبو زيد الذى يدعى الإسلام - إذا كنت

أنت حاكما - أو جماعة كوينهاجن التي تدعى الوطنية - إذا كنت أنت من أنصار الوطنية المصرية أو العربية . فهنا يأتي واجبك في التكفير .

والتكفير هو أن تكشف الجوهر الكافر خلف المظهر المؤمن .. أن تتزعج حجاب الغموض الذي يلف به المناقون حقيقتك (الحاكمة أو الوطنية أو غيرها) التي هي حقيقتهم أيضا برغم إنكارهم الباطني . رسالتك هي إذن تنوير الأذهان بحقيقة المنافقين ، وطريقك هو العقل الفاحص المدقق ، والكلمة هي أدائك التي تكشف بها وجه الحقيقة وتنور العقول . فالتكفير هو التنوير ، أو هو أعلى مراتب التنوير ..

لماذا ؟ لأنك لن تستطيع أن تخوض معركتك ضد الكفر وصفوفك ملفومة من الداخل بكافرين متكرين .. يمكرون وجه الحقيقة ، ويهدمون الفواصل بين الحق والباطل ، ويخلقون الشبهات .. فكيف بربك تنصر حقيقة ران عليها الظلام واختلطت بالباطل ؟ فالحقيقة إذن لا بد وأن يظهر وجهها جليا أولا حتى تميز المعسكرات ، وتبدأ المعركة الفاصلة بين الحق والباطل حتى النصر .

وهنا نأتي إلى الملح الثالث المرب على مصطلح الكفر كما شرحته لكم .. فأنت يا عزيزي لا بد وأن تتأكد أن الحق سينصر ، ليس فقط لأنه حق ، بل لأنه الحق الوحيد : الحق بألف لام الصريف . لماذا ؟ لأن أعدائك أنفسهم يؤمنون به كما قلنا .. هم يغطون وجه الحق الذي يعرفونه جيدا ، بغرض إخفائه .. ولكنهم بالمقابل منشقون من الداخل ، بينما أنت متسق مع نفسك ومتكامل . لن أنهم لن ينتصروا عليك إلا إذا تقاعست عن واجبك في الدعوة والمواجهة والتكفير .. وتركت المنافقين ينعمون بالأمان وهم يدعون الإيمان . هنا فقط مستهزم ، ولن تنهزم وحدك .. بل مستهزم معك الحقيقة : مستهزم معك دعوة الله الحاكمة ، أو الشعب ، أو القهورين ، أو البروليتاريا .. الخ .. الخ ..

عزيزي : أنت إذن رسول الحق .. أنت المنوط بك أن تنقذ البشرية ، أو الوطن ، أو المبدأ ، أو كل ذلك معا .. أنت ظل الحقيقة على الأرض .. فلا تراجع .. لا تلجأ للحلول الوسط .. لا تهلون .. لا تتوقف عن التكفير .. حتى النصر .

الدرس الثاني

ما دعنا قد اتفقنا يا عزيزى على أنك ستاحل .. فمن واجبي الآن أن أعرفك على أعدائك.

من هو عدوك ؟ الجميع طبعاً . آمل ألا يجعلك ذلك تراجع .. وعموماً فأنا واثق أنك - بالعكس - تعز بأنك ، أنت وجماعتك ، أنتم فقط الذين تعتمد عليكم الحقيقة كي تنصرو . ولا تظن أنني أبالغ .. تذكر أن الحق واحد لا يتعدد .. وأنه معك ، وأن كل الآخرين كما قلت لك يعرفونه برغم أنهم يحاربونه .. ولذلك فليست كل أفكارهم سوى صور متعددة للكفر .. لإنكار الحق .. وبشكل أوضح .. كلها صور معكوسة مقلوبة للحق الذى تحمله أنت ..

لا تخدع نفسك وتعتقد أنهم كثيرون .. متعدون .. متنازعون فيما بينهم : فما نراهم الذى تراه أحياناً إلا من طمع نفوسهم المريضة .. من مصالحهم ومكرهم وشرهم الذى دفعهم لإنكار الحق الذى يعرفونه . ولكن مهما بلغت نزاعاتهم فإنك أنت وحدك الذى تشكل الخطر الأكبر على كل منهم .. ولذا فإنهم يتحدون جميعاً ضدك كلما ظهرت تبشير الحق . فإذا كنت حاكماً لا يفرئك انقسامهم إلى رأسماليين واشتراكيين .. ديمقراطيين ومستبدين .. إلى آخر تقسيمات الكفر . وإذا كنت وطنياً لا يفرئك انقسامهم إلى مؤمنين وكافرين بالدين .. أو حاكمين ومضطربين .. وهكذا بالنسبة لكل مبدأ .. فهم جميعاً معامرون ضد الإسلام .. أو الوطن .. أو الشعب .. أو المقهورين . هم عملاء لأمريكا .. أو إسرائيل .. أو الرأسمالية .. أو الشيوعية .. حسب مبدأك .

قد يقابلك يا عزيزى أفراد منهم تبدو عليهم الطيبة والسذاجة والنية الحسنة .. فلا تنخدع بمسول الكلام . ولكن حتى إذا اقتنعت بأن أحدهم قد التبس عليه الأمر وضل عن حقيقتك - رغم أن ذلك شبه مستبعد كما تعلم - فتذكر أنه "عمل موضوعي" للكفر .

والعميل الموضوعي - يا أعزائي - هو ذلك الذي يخدم الكفر بغير وعي .. عن حسن نية .. يخدمه بالسلوك والأقوال ، لأنه يساهم في حصار حقيقتك وينزع عنها الانتصار ، ويفتت الصفوف ، ويخلط الرايات ، ويبرر التعامل مع الكفر، ويروج لاحترامه ، أو التسامح معه ، ويترك الظلام يتشر ، بل وربما يبشر به معتبرا إياه خيرا ونورا . فلا تتهاون مع هؤلاء .. ولا تدع تصوراتك الشخصية عنهم تبليبل موقفك وتعرقل كفاحك .. فهم الأخطر على المبدأ بسبب مظهرهم البريء ذاته . وهنا يجب أن نتذكر جيدا العمالة الموضوعية ، فهي طرق النجاة لك ، خصوصا في هذا العصر الذي كثرت فيه الأفكار واختلطت ، وشاع فيه التشوش ، وكثرت العقائد . بل أنك مستجد أن أعداءك يتهمونك أنت نفسك بالعمالة ، وفقا لمبدئهم .. وعليك في مواجهتهم أن تواصل التكفير .. بلا هوادة .

ولا تظن أن التكفير مسألة صعبة . فطالما تذكرت مبدأك ولم تنسه ولم تدخل في التشوش حول التفاصيل .. مستجد بسهولة الفارق الذي تقسم به العالم إلى من هو معك في الحقيقة ومن هو ضدك في الكفر . ولا تردد في استخدام تهمة العمالة ، لأن هذا الاتهام يوضح المسألة ويجعلها يسيرة الفهم بالنسبة للجميع : يكشف عن المصالح الكامنة وراء الكفر بأبسط طريقة ، وهو فوق ذلك اتهام فعال .. لا رد عليه : فكيف يستطيع المرء أن يثبت أنه ليس عميلا ؟؟ ربما كان يتلقى أموالا من خلف ظهور الناس .. ربما كانت له مصالح مشرّكة لم تنكشف بكاملها .. وربما .. وربما . فالمسألة الجوهرية في كل الأحوال أنهم يكسبون شيئا بالتأكيد من إنكار الحق .. وإلا فلماذا يبرك بذكرونه ؟ فالإتهام بالعمالة إذن يا عزيزي ليس بعيدا عن الحقيقة على كل حال ، والأهم من ذلك أنه اتهام سهل .. والتخلص منه أصعب ، وهي نقطة لصالحك : لصالح المبدأ ، لصالح الحق ، وضد الكفر والباطل والشر . وفي أقل تقدير سوف يجيب لك أن تنتقل من الدفاع إلى الهجوم ، وأن تدفع أعداءك المخادعين إلى الدفاع والاهتمام بتأكيد مبدئك أنت وتبرئة أنفسهم ، بدلا من نشر الباطل .

ولا تدع ضميرك يورقك كثيرا ، ليس لأنه ليس عندنا ضمير .. فنحن

الضمير الحى للمبدأ وللعالَم كله .. ولكن لأن الكفار والمنافقين هم بالفعل عملاء .. لأن ملة الكفر واحدة كما تعلم . فحتى إذا أعوزتنا الأدلة الدامغة على العمالة المباشرة ، فإن العمالة الموضوعية للأعداء .. على الأقل .. شبه مؤكدة سلفاً ، واحتمال العمالة المباشرة التى لم نكتشفها احتمال كبير أيضاً . أنبهك أخيراً إلى أنك قد تواجِه فى كفاحك من يملك سمعة منيعة إلى حد ما .. بحيث يصعب اتهامه بالعمالة المباشرة .. وعليك فى هذه الحالة أن تلجأ لحجة العمالة الموضوعية الأكثر أماناً . وطريقتها بسيطة جداً .. فهى ليست أكثر من تكرار مبدل ذلك ذاته .. مضاعفاً إليه فكرة المؤامرة العالمية التى سبق أن أوضحناها لك ..

وسأذكرك بمحادثة بسيطة توضح ما أقول .. هل تذكر هذه الأقوال المتكررة حول علاقة مجموعات من الشعراء والكتاب الشبان وبعض النشريات غير الدورية بالصهيونية ؟ .. هذه الحركة الصغيرة التى حدثت على هامش الثقافة متوضّح لك بأبسط الأشكال كيف يستحيل على المرء أن يدحض تهمة العمالة .. سواء كانت المسألة إقامة علاقة بصحفى يهودى بريطانى .. تزوّل طبعا بسهولة بالعمالة لإسرائيل .. أو كانت ببساطة نوع من الكتابة الأدبية غير مألوف ويتعارض مع مسلمائنا . فهنا جرى اتهامهم بتقويض اللغة والشعر والتقاليد .. لمصلحة الأعداء طبعا . لما حدث هو باختصار أنهم أكدوا قناعاتهم بما يعتبر فى نظرهم عملاً أدبياً وما لا يعتبر كذلك .. ومن خلال هذا التأكيد المضمّر وحده أصبح الاتهام بالعمالة الموضوعية واضحاً بذاته .. فانظر وتعلم .

باختصار .. فإن درسنا اليوم قد انصب على التكفير الشامل .. الدائم .. المتنوع الأشكال .. للجميع .. وهنا هو أسس العمل الذى نقوم به .. نحن رسل الحقيقة والخير ...

الدرس الثالث

تلاميذى الأعزاء : اليوم أعرج بكم على مسألة فى غاية الخطورة : تكفير الذات . أريد منكم هنا أن تسرعوا الكلمات جيداً .. وأن تكون لديكم

الشجاعة - ولا أشك في أنكم تتمتعون بها - في تفهّم هذه النقطة الجوهرية التي هي مناط الأمل في تفوقكم . ذلك أن تكفير الذات هو المركز الرئيسي الذي لا يصلح التوير/ التكفير إلا به ..

وكما سيتضح لكم .. أنا لا أنوي هنا أن أعلمكم شيئا جديدا .. فسوف تكتشفون بسهولة أن كل ما سأقوله قد خبرتموه بأنفسكم ، ولكن مررت به غالبا مرور الكرام ، لرغبتكم في أن تؤكدوا لأنفسكم إخلاصكم .. ربما . وقد آن الأوان لأن نعبر الأهمية البالغة التي يستحقها . فإذا كان المنافقون أخطر من الكفار .. لأنهم يشاركونكم - ادعاءً - في الهدى .. فأنتم أنفسكم أخطر من المنافقين !! فأنتم رسل الحق .. وإذا التفت عليكم الأمور ضاع الحق معكم ..

كيف تلتبس عليكم الأمور ؟؟ من خلال النقاش والتفكير فيه .. فالمنافقين ماهرون ، كثيرون الخجج ، أساليبهم كثيرة ومتشعبة . وقد نجد لفسك وأنت لتناقش معهم ، أو تدحض أفكارهم ، تنجرف في سيل الخجج ، وبصيص التشوش . فعليك دائما أن تعصم بعصبة الحق من أنصارك .. أصحاب المذهب الخالص ، ولا تدع المنافقين يمدحونك ويدخلونك في جو النسبية اللعين ، حيث يكون كل شيء صحيحا من ناحية معينة ، وحيث تتوالى الاعتبارات والملاسات والظروف والوقائع .. إلى آخر ما يرددونه نحو الفاصل الواضح بين الحق والباطل، وتكون قد فقدت إيمانك وصرت منافقا أو أضل ميلا ..

عليك في مواجهة هذا الخطر أن تطمئن أولا إلى أنه خطر معتاد .. يتعرض له كل صاحب عقيدة .. حتى لا تشك في نفسك وتنعزل عن جماعتك حزبا إذا كنت من أصحاب النفوس الحساسة .. ففقد الطريق ثم تكفر . وعليك ثانيا ألا تتنازل مهما بلغت قوة هواجسك : فأى تنازل من جانبك للمنافقين سوف يبيع القضية التي يسعون لتجميعها .. ولتجعل نصب عينيك دائما أنك إذا انزلت خطوة واحدة لن تجد لديك قوة كافية للتوقف عن التدرج .. فقط سيستغرق المخدرك بعض الوقت لتصل في النهاية إلى سفح الكفر الصريح أو الباطن .

وعليك إذن أن تتبعد عن الزالق .. وهذا أمر بسيط : فما عليك إلا أن تحرص على تجنب طرح ما لا يتفق مع صريح المبدأ بشكل مباشر .. أو ما يختلف عنه قيد أغلة . تجنب .. إذا كنت حاكماً .. مناقشة أفكار أمثال نصر حامد أبو زيد .. لا تزن أفكاره بالحجة والمنطق إلا في حالة الضرورة القصوى وبغاية الحذر، مع الحرص دائماً على تذكر موقعه ، بوصفه من وجهة نظرك عميلاً صريحاً أو موضوعياً . أما إذا كنت وطنياً فتجنب النقاش مع أنصار العولمة ومن لف لف لفهم . وأيا كان مبدؤك فإن الإدانة الدائمة وغير المشروطة لمثل هؤلاء تظل دائماً دليل عملك . والأهم من ذلك أنها دليل سلامتك أنت شخصياً ، لتجنب الانزلاق على منحدر النسبية اللعين .. كما قلت لك . والأفضل أن تدع مسألة مناقشة العدو والرد عليه إلى شيوخك من المكفرين الجريين .. فهم الأقدر على حماية أنفسهم من الشكوك وهم يطالعون الكفر وحججه . وأنا أعرف طبعاً أنك تتصرف على هذا النحو بالسليقة .. ولكن مزيد من الإيضاح لا يضر .

ولا تظن يا عزيزي أن هذا الكلام الكثير عن تكفير الذات نابع من الشك فيك .. فانا يا عزيزي لا أشك فيك قيد أغلة .. فنحن شركاء كفاح . أنا لا أرهبك .. ولكني أقدم لك نصيحة الأخ لأخيه ، أو الزميل لزميله . لك على واجب النصيحة : فهنا جزء من مهمات الدعوة . الأهم من ذلك أنني أنصحك وأنا أضع أمامي قبل كل شيء واجبنا المشترك نحو المخدوعين : نحو العامة ..

لكن صرحاء .. لتكن لك هواجسك وشكوكك .. فهذا أمر لا مفر منه تقريباً إذا كنت تتمتع بشيء من الذكاء . ولكن إذا لم تستطع أن تقتلها بداخلك فنناقشها معي .. فنحن رفاق الطريق المسئولون .. علينا أن نتساند . بالعكس .. أنا أحاول أن أقلل خوفك من هذه الهواجس التي تتأبك ، وأقول لك مصادرها ، وأثبتك بأنها من طبيعة الأمور ، وأقول لك على الحل السليم: تكفير الذات . فقط حذار أن تعلن عن هذه الهواجس .. فأخفاؤها هو مسئوليتنا الأولى : ذلك أن قوام الدعوة بكل مشتملاتها - بما فيها التكفير - هو أن تبذل كصاحب مبدأ لا

يتطرق إليه الشك من قريب أو بعيد .. وكفانا ما يفعله الكفار والمنافقون لتشويش عقيدتنا ..

المؤمنون طبعاً يا عزيزي كأمنان المشط .. ولكن ليس من يعلم كمن لا يعلم .. وليس من تنطلي عليه الشبهات كمن لا تنطلي عليه . ومسئوليتنا هي أن نحمي عقول العامة من الزيف ، ونلصقهم إلى الإيمان لتحمي البدأ ، ونقرر لهم وجه الخطأ والصواب في كل أمر . وإلا ماذا سيحدث إذا فكر كل فرد على هواه ؟؟ نحن القدوة .. ولذا فإن عليك أن تنفي جميع الهواجس حين تتحدث : كن والقا وواضحاً ، مارس تكفيراً متواصلاً متماسكاً ، اغرس عادة التكفير ، وضع الفواصل واضحة بين الكفر والإيمان .. إن لم يكن بالعقل فبغيره : بالاستنكار والاثهام . وثق يا عزيزي أن هذا السلوك سيفيدك أنت نفسك في نفى الهواجس التي تلوذ بك .. فلورثك الذي ممارسه سيضع على كاهلك التزامات واضحة ومتعالية وسيفيدك بمواقف الحق لتنتهي في النهاية إلى الاقتناع بما تقول .. أو كما ينصح المشايخ بحكمة .. صلّ لكي تؤمن ..

لا تظن يا عزيزي أنك أنت وحدك المطالب بتكفير نفسك .. فهذا قدرنا جميعاً .. الفرق بيني وبينك أنني طبعاً لا أقول لك هذا عن نفسي : أحل مشكلات تكفيري وحدي ، فأنا أقدر منك على تكفير نفسي بنفسى ، ولذا فأنا الأكثر تشدداً ، ولذا أنا معلمك . فالمؤمن الذي لا يكفر نفسه ويحكمها لن يصلح يوماً من الأيام لتكفير الآخرين ..

وباعتبارك أحد الحواريين النجباء أقول لك أنني في الحقيقة لست بمثل هذا التشدد الذي أظهره : فيحكم مسئوليتي العقلية نحوكم أجد نفسي مضطراً للإطلاع على الكفر وأفكار الكفار .. لأعرف مناوراتهم وما ينبغي عليّ أن أقوله في مراجعتها .. سواء لك أو للعامة . وليس هذا بالأمر الهين : لأنه يعني أن أعرف نقاط القرة في منطق الأعداء ، وأعاتي من ذلك : ذلك أن الفهم خطير : يؤدي إلى التشوش . فتخيل ماذا سيحدث إذا لم أكن قادراً على تكفير نفسي ؟؟

كيف سأقتعكم بكفر أعدائنا إذا لم أكن قد قمت أولاً بتكفير الذات وتنقية أفكارى من الهواجس وتوصلت إلى وضع الحدود القاطعة بين الحق والباطل وتحديد إمكانيات الاتهام ومواطن الضعف ؟؟ أنتم تعيشون فى نعيم لا تشعرون به بفضلى .. وبفضل زملائي من شيوخ التكفير .

سوف تحتلون موقعى فى يوم من الأيام .. لذا أقول لكم أننى أحيانا أجد أنه من الضرورى أن أتحالف مع شعبة من شعب الكفر .. وأصل معها إلى موقف وسط : أتفاوض معهم وأتحدث بلغة وسط ، أتغلى عن تكفيرهم فى لقاء كهذا لأتفق معهم على تكفير مشترك ضد عدو مشترك .. أو لأتجنب مخاطر معينة من جانب السلطة أو القانون .. أو حتى ما يسمى الرأى العام الذى رأيت فى لحظة ما أن أتوجه له بوسيلة دعائية مقبولة . وأنت تعرف يا صديقى كيف تتعرض أحيانا للنكسات وتضطر إلى تغيير لهجتنا وأسلوبنا بعض الشيء . وأحيانا أضطر إلى المبادرة بذلك : فأكتب من تلقاء نفسى أو أخطب فى ندوة أو مؤتمرات بلغة وأفكار تجمع بيننا وبين بعض الكافرين لنفس الهدف .. وبعد ذلك على أن أقتعكم بما فعلت وأتجنب تكفيركم لى بالأدوات التى علمتها لكم والتى أعرف مفعولها جيدا ، وعلى فى نفس الوقت أن أحافظ على ألا تضلوا سواء السبيل ، فلا تختلط عليكم الأمور ، ولا تصوروا أن المبدأ قد تغير أو تحور ، حتى لا تضع الحقيقة ولا أفقد وتفقدون معى سلاح التكفير .

كل ذلك يا تلميذى النجيب يضبط على ، يُخرجنى من حصن المبدأ ، يعرضنى للتشوش . ولكن - وهذا بينى وبينكم - يقف عند حدود معينة بسبيكم أنتم : الخلقاء والأتباع . فلست على استعداد لأن أخسر مكائتى بينكم ، وقوتى التى استمدها من إيمانكم بكلماتى لمجرد بضع خواطر مرت بذهنى . لقد بنيت مكائتى بينكم وأمام خصومكم بلقاع لا يتزعزع عن المبدأ .. وأصبح التمسك به حتى النهاية مسألة شرف وكرامة ووجود ..

ولكنك سوف تظلمنى وتظلم نفسك كثيرا إذا فهمت من ذلك أننى مجرد

صاحب مصلحة . وليس من مصلحتك على كل حال أن تقول ذلك حتى لو اقتنعت به : فنحن في مركب واحد ، ومعنى من معتك . وعليك فوق ذلك أن تقدر صراحتي معك ، خصوصا وأنتى أعرف أنك لا تتصرف من منطلقات تختلف كثيرا ، لأن كل منا بوصفه حامل للمبدأ ونصير القضية ينتهى به الأمر إلى أن يتوحد بالمبدأ .. فعنه يكتسب مكانته ودوره . وأنا فى ذلك كله لست أسوأ من غيرى .. فأنا كما تعرف ظل الحقيقة على الأرض : رسالتى هداية الخراف الضالة ، وقيادتكم .. أنتم الزملاء الصغار ، وعلى أن أظل كما كنت دائما مناط أملككم فى مواجهة الكفر .. والمتحدث بكمكم .. فكيف أخون الأمانة ؟؟

ولكن - كى أكون صريحا معكم للنهابة - فإننى لا أخضع لضغوطكم بغير قيد أو شرط .. فعينى مصوبة دائما نحو الجمهور .. ما الذى ينتظره منى ؟؟ إلى أى مدى يؤيدنى . والأهم من ذلك: إلى أى حد يتيح لى فعليا أن أتحدث باسمه ؟؟ ولذلك فأنا على استعداد كامل لأن أتحدثكم إذا لمست جمهورا يؤيد عقيدتى وما أحدثته فيها من تغيرات .. أو إذا بقست تماما من الطريق الذى نسير فيه والفض الناس من حولنا . وعلى كل حال فأنا واثق من أننى إذا لم أفعل ذلك سوف تنفضون أئتم أنفسكم عنى . هذا أكيد .. على الأقل بالنسبة لأذكاكم ، فنحن جميعا يا عزيزى طلاب سلطة .. وهنا يمهّد لدرسنا التالى : درس فى مسيل الله .. أو من أجل الوطن .. أو من أجل الحرية والتقدم .. المهم أن يكون "من أجل" أو "فى مسيل" .. والسلام ..

الدرس الرابع

لست أشك يا تلاميذى الأعزاء أنكم ما أتيتم إلى اليوم للمرة الرابعة إلا لتعرفوا من أكون بالضبط . فبالجس المباشر ، ليس ثمة مناضل إسلامى أو وطنى أو ديمقراطى أو يسارى سيقول لكم ما أقول .. فهذا الكلام عن منطق التكفير يخرج عن أى نظام معروف للتكفير .. بل هو يهدده : لأنه يعممه ويفقده خصوصيته ، وبالتالي قلبيته . وقوام التكفير كما تعلم جميعا هو الإصرار على مبدأ واحد لا

شريك له .. وليس - كما فعلت - تناول كل المبادئ على قدم المساواة .. وقد
آن الأوان لأقول لكم من أنا حقيقة .. حتى تستكملوا معنى هذه الدروس - إذا
أردتم - على نور ..

أنا يا أعزائي مجرد مثقف مصري : واحد من هذه الفئة التي يصنفها علماء
الاجتماع تحت فئة أكبر هي الإنجليجيسيا . أنا واحد من هؤلاء الذين منحوا
أنفسهم حق وضع المبادئ والدفاع عنها . ولا يهم كثيرا ما إذا كنت أصلا وطنيا
أو حاكما أو تقدما .. أو حتى ديمقراطيا : إلى آخر هذه التصنيفات . المهم أنني
هنا الآن لأرشدك إلى شروط عضوية هذه الفئة التي أعرفها جيدا .. ومشاكل هذه
العضوية .. وماذا تفعل بصددها..

وبصراحة أكثر فأنا يا عزيزي كما ترى قد بلغت من العمر أرذله .. وأتاح لي
عمري الطويل أن أطوف على جميع هذه المبادئ المتصارعة .. فهالتي - وبها للهول
- أنني وجدت الشيء نفسه دائما : وجدت هذه المبادئ التي وصفتها لكم تعمل
في كل مكان بنفس الطريقة .. دون شعور بهذا التقارب الهول أو الهزلي بين
الأعداء : بين الحاكمي والتويري كما بين التقدمي والليبرالي . ورأيت الممارك
الطاحنة داخل أبناء كل فريق ، وليس فقط بين الفرق المختلفة . فوجدت نفس
الاتهامات بالعمالة والتعاون مع الأعداء وبخيانة المبدأ والخروج عن صحيح العقيدة
أو الوطنية أو النظرية . هذه الخبرة يا أعزائي هي التي دفعتني للتساؤل : من نحن
وماذا نريد ؟ وما هي قواعد اللعبة ؟ وباختصار فإنني لم أكن مخلصا بما فيه الكفاية
لأبى مبدأ .. وليست مسيرة حياتي هي النموذج الأمثل لرجل التكفير / التوير
الذي شرحته لكم .

ولكن لا تظن يا عزيزي بسبب ذلك أنني كافر ، وأنا أشك كثيرا في أن
تكون البسيطة قد حملت على ظهرها في أي يوم من الأيام مثقفا واحدا كافرا على
مدى التاريخ ، وعلى الأقل أنا عن نفسي لم أشهد هذا المثقف الكافر أبدا . كلنا
- كما لعلك لاحظت - مؤمنون .. فحتى العلميين - وقد يخطر ببالك لتخلص

من مشكلتي أن تتهمني بالعدمية (ها أنا ذا أعطيك عن طيب خاطر أسلحة تستخدمها ضدي) -- أقول لك أنه حتى العدمين يؤمنون بمبدئهم .. فالمثقف العدمي لا يكفي بأن يكتب كأي مواطن .. فلا بد له بالغريزة الثقافية أن يحول موقفه إلى نظرية يدافع عنها ، ويصرف في العلن ويكفر الآخرين : غير العدمين، على أساسها ...

ومثل أي مبدأ .. لا يهم هنا يا عزيزي أن تكون في الظاهر كما أنت في الباطن . فقد تكون عدما في المؤتمر والمقهى والصحيفة والندوة .. ورجلا محافظا حريصا على أدق تفاصيل النظام في بيتك . لا يهم : فيني وبينك .. لم يوجد بعد مبدأ واحد في العالم يستطيع أن يحقق للفرد التكامل النفسي والاتساق المطلق الذي ندعيه جميعا أيا كان مبدأنا .. ولكنه قنرنا ومهنتنا أن نكون صناع المبادئ ودعاتها .. تلك هي وظيفتنا .. وهي ليست بالأمر الهين كما ترى : فأت مضطر لأن تظهر في العلن كما لو كنت المبدأ ذاته مجسدا .. وإلا يربك كيف تكون داعية .. ناهيك عن أن تكون مكفرا؟ كيف تكون - وهذا مصطلح مقدس آخر - لا أشك في أنكم تعرفونه جيدا - " قدوة " .

الدروس الخامسة

اسمحوا لي يا أعزائي في هذا الدرس ببعض الاستطراد .. فانا أدخل الآن في الجزء الذي يمتنى شخصا في هذه الدروس..

نحن كما قلنا .. " قدوة " . ما معنى هذا ؟ و " قدوة " لمن ؟ سبق لي يا أعزائي أن أقنعكم طيلة الدروس الماضية بأن العالم ينقسم إلى قسمين لا ثالث لهما: الحق والباطل ، الكفر والإيمان ، ثم عدت وقلت لكم أن المسألة ليست بهذه البساطة : فالكل مؤمنون بشيء أو بآخر ، وأنهم لهذا السبب بالذات يكفرون بعضهم بعضا . واليوم أعود وأقول لكم أن الأمر ليس بهذه البساطة أيضا .. وأنا في الواقع أعتمد كثيرا على سعة صدركم وأنا أتجول بكم بين هذه المتناقضات ..

ذلك أن المؤمنين حقيقة ليسوا في الواقع سوى الخائفين حملة الحقيقة : أنا وأنتم ،
وخارجنا يقع هذا الجمع المتلاطم من الكفار الذين أدخلنا على عاتقنا أن نهديهم ..
هم هؤلاء الذين نسميهم الجمهور أو الرعية أو "الناس العادية" .. أو القهورين :
حسب انتماءاتنا .

هؤلاء نحن هم قدوة .. شاعروا أم أبوا : علينا مسئولية إرشادهم إلى الحق ، أو
جعلهم يطيعونه ويعترفون بسموه عليهم في العلن على أقل تقدير . فهؤلاء -
أكثر من أعدائنا - هم الكفار الأصلاء ، لأنهم ببساطة ليسوا على استعداد لأن
يتبعوا أي مبدأ باتساق إلى النهاية ، حتى ولو كان مبدأ الكفر ذاته . ليسوا من
صناع الأفكار ولا من مروجيها .. وعلينا دائما أن نكون لهم "قدوة".

هذا كله طبعا بيتي وبيتكم .. فنحن لا نستطيع أن نفرض صراحة أن العامة
كُفار ، وإلا فكيف يستقيم القول بالكفر أصلا ؟ تذكر أننا نفرض أن الكفر ليس
أكثر من حجب متعمد للحقيقة - كما شرحت لكم - لا يقوم به سوى أصحاب
مصالح مفترضة ، أي هؤلاء الذين يدعون أنهم يؤمنون بشيء آخر غير حقيقة
الوحيدة .. التي يعرفونها جميعا ويخافونها . أما العامة فيجب أن نفرض أنهم -
على العكس - على ديننا بالفطرة : هم على الفطرة ، وفطرتهم سليمة طبعا ، أي
متفقة مع ما ندعوهم إليه .. أيا كان . فهم على فطرة الإسلام ، مثلا .. أو على
فطرة الثورة ليؤدوا دورهم التاريخي الذي ندعوهم إليه .. أو وطنيون بالسليقة ..
أو ديمقراطيون عشاق للحرية بالغريزة . فإذا كانوا يتصرفون على خلاف ما
نعقده فيهم فليس ذلك سوى تأثير الأعداء السيئ : تأثير الكفار الحقيقيين ، دعاة
المبادئ الزائفة ، أو باختصار : زملائنا الخائفين المضللين . ميداننا هو الأصيل فيهم
.. هو فطرتهم الحقيقية ، وما عدا ذلك ليس سوى غيش يرين على عقولهم ،
صنعتة دعاية الأشرار ، وواجبنا هو أن نقنعهم . ولذا عليك دائما يا عزيزي أن
تكون أمامهم قدوة : هذا أهم كثيرا من هواجسك التي كلمتك عنها في الدرس
الثالث ، وهو حافظ قوى لتساها وتجاهلها ، لتشدد وتمارس التكفير بغير تردد
أيا كانت هواجسك ..

نحن قادتهم الطيبون .. لأننا نمثل أنقى ما فيهم : فطرتهم ، نحن قادتهم بالكلمة ، يرغم أننا لا نتمنى إليهم أبدا . فنحن - ولا ينبغي بعد هذه الدروس الماضية أن يزعجك هذا : نتمنى لأعدائنا ، هؤلاء الذين يتنافسوننا على ولاء العامة، لأصحاب المبادئ .. وهذا مرة أخرى ينفي وبينكم فقط . فنحن معا نوع من السادة .. سادة بالكلمة وليس بالسلطة أو المال .. فنحن من البهوات .. تماما كأصحاب السلطة والثروة . وليس عليك أن تؤكد لهم ذلك طبعاً ، ولا داعي أيضاً لإخفائه : فهم يعرفونه جيداً ، فأنت لن تجد عاملاً ولا فلاحاً ولا حتى لصاً أو أفاقاً أو بقالاً إلا وهو يدرك ذلك ، فهذا كسبنا التاريخي المعروف به بدهاة ، لأننا لمالك الكلمة التي لا يملكونها ، والتي تعودوا أن ينتظروها منا ، أو حتى أن نرفضها عليهم فرضاً .

قد لا يقرأ الأميون منهم كلماتنا ، وقد لا يسمعونها أيضاً . ولكنهم يعرفون جيداً أننا نقولها ، وأنها نفهم تماماً كيف تسير هذه الدولة التي نعيش فيها ، سواء كنا نفهم هذا حقاً أم لا . ولكن على كل حال نحن نعرف الإجراءات على الأقل، ونعرف الحقوق والواجبات جيداً ، حتى إذا كنا نرفضها .. نعرف عيوب السلطة ونقاط ضعفها ، ونعرف ما الذي ينبغي أن يقال عند الاحتجاج ، بل نحن الذين تحدده أصلاً ، ولنا علاقتنا التي تحمينا وتفرض على الدولة معاملتنا معاملة خاصة . ولذا لما يخرج عن نطاق سيطرتنا نسميه انتفاضة عفوية .. أو فتنة .. أو تمرد غوغالي : فهؤلاء المساكين لا يعرفون ماذا يفعلون بالسلطة .. وقد انزعج فيهم الخوف منها إلى الأبد ..

أول ما يجب عليك أن تعلمه أنك غمك سلطة الكلمة .. ولكن هذا لن يضمن لك بعد ذاته شيئاً ما ، فلا بد وأن تعرف أولاً ما هي سلطة الكلمة هذه . هي القدرة على التأثير على الولاء .. فالسلطة تحتاج إلى ولاء هؤلاء العامة الذين لا يتبعون أى مبدأ مجرد ثابت . وتمثل سلطة الكلمة ، ليس بالضرورة في جعلهم يتبعونها ، ولكن في فرض احترامهم لها : أن تكون لهم بشكل أو بآخر معياراً

لسلوكلهم ومواقفهم فى العلن ، والأهم من ذلك معيارا لما يجب أو يجوز أو لا يجوز أو يستحيل أن يقال . وفى ذلك يتنافس كل منا .. كل فرقة من فرقنا . وكلما جمعت حولك - أو حول المبدأ - أكبر عدد من الأتباع من المتعلمين ، وكلما اقتربت من وسائل الدعاية واسعة النطاق ، كلما زادت أهميتك ، وارتفع شأنك فى سلم سلطة الكلمة ، وأصبح يحسب لك حساب .

وأنت فى ذلك كله يا عزيزى تدين لخصومك أولا وأخيرا .. كما يدينون هم لك بسلطتهم . فإذا كان الأنبياء - فى مقولة شهيرة - لا يهلون إلا المهتدين - بمعنى أنهم يهلون المستعدين أصلا للهداية - فإنه من الواضح أيضا أنه لا حاجة لى أو داعية فى مجتمع من المهتدين !! فإذا كان الجميع يعرفون ما تعرفه ، وإذا كان مبدأك مستقرا بلا أعداء ذوى وزن ، وإذا كان ما تدعو إليه يديهها واضحا وضوح الشمس .. لن تكون لك فائدة .

خلاصة القول يا عزيزى أن نشاطك ووضعك وتميزك إنما ينبع من تنافسك مع أعدائك ، ومن التوازن المسمى مكمل له : هو مبدأ حماية الضعيف ، وبالذات ضعفاء العقول : العامة الذين يسهل على الأشرار إغوائهم وتخريفهم عن فطرتهم ، التى تحملها أنت . فمهمتك تكون مشروعة ومبررة بقدر ما تقيدها فكرة حماية "الكفار" - الذين نسميهم العامة ونصغهم بأنهم مؤمنون على الفطرة - من "المؤمنين" بمبادئ مخالفة لما الذين نسميهم كفارا ومارقين على العقيدة ، على الحق .. أما كانت هذه العقيدة أو هذا الحق . فالضعيف يا عزيزى هو ثروتك ، رأس مالك .. مثلك مثل كل سلطة أخرى : هو ميرر وجودك ذاته وميرر سلطتك ..

يا عزيزى نحن أبناء السلطة .. قسم منها .. فإذا لم تفهم يا عزيزى أننا طلاب سلطة لن نكون مثقفا .. ولن تكون مؤمنا .. ناهيك عن أن تكون مكفرا ، أو قدرة . وفى دروسنا القادم سوف أشرح لك اللعبة الكبرى : لعبة السلطة .. فانتظرنى .

الدروس السادس

بقدر ما يكون لك من التأثير المستقل بقدر ما تستطيع أنت ورفاقك ، أو أخوتك في الله ، أن تقيموا مؤسساتكم وتقولونها وتشرروا الدعوة ، وتصبحون في موقف أقوى عند المساومة على السلطة . وإلا فيمكنك يا صديقي أن تنضم إلى مؤسسة قائمة ، أو تحصل على تمويل خارجي أو داخلي من جهات تملك الثروة .. إذا ما التفتنا سويا على العقيدة والتكفير المرتب عليها . وكلما كانت الأخطار أكبر والمهمة أشق ، كلما كان التمويل أوفر .. هذا إذا كنت قد أثبتت قدرتك على خوض معارك التكفير بكفاءة : فالسلطات المالية والدولة لا تتحالف إلا مع سلطة ثقافية لها وزنها الكبير في مجتمعا . وأقولها لك بصراحة .. لا ورد بلا شك .. إذا لم تكن مناضلا لن تحصل على الكثير .

يا عزيزي لا تعتقد أنني أهتمك بالعمالة أو أحرصك عليها . فقط أوضح لك طبيعة الأمور حتى لا تظل متغفلا على هامش الأحداث . وأنا لا أطلب منك أو أحرصك على جمع المال .. وأنت تعرف جيدا أن هذه الخصلة بالذات ممقوتة وسط المثقفين ، برغم أنها تلقى احترام قطاع واسع منهم في نهاية المطاف . ولكني أكلّمك هنا عن السلطة : فالمال لا يؤثر بغير تحالف مع الثقافة ، ولكن الثقافة أيضا لا تؤثر بغير تحالف مع المال . ولا أقول لك أحصل على المال لنفسك ، ولكن على الأقل لمبتدئك ..

يمكنك أن تتحالف مع الدولة ، خصوصا إذا كنت ضعيفا . يمكنك أن تضغط وتطالب بتدخل الدولة ضد أعدائك : تستطيع أن تضغط عليها لتحقيق لك ذلك بأن تستخدم مبادئها المعلنة التي توافق أنت عليها ، وتحاول منها لتعطى أهدافك ، وتطلب منها بالتالي أن تتدخل لقمع معارضيك ، أو لتوفير ظروف أفضل لنشاطك . وتستطيع أن تضغط بتهديدك بالكفار عليها .. وما قد تسببه أفعالهم من تفكك اجتماعي ، أو تناحر طائفي أو طبقي ، أو انهيار الأخلاق بوصفها ركيزة للنظام .. حسب مبادئك ومبدأ من تواجهه من الكفار .

ولا تظن أنك تخسر بتحرير الدولة أو تفويضها في الدفاع عن مبدئك :
فالتفويض ضغط طالما ظل وضعك مستقلا نسبيا عنها ، بل هو يتيح لك من قبلها
حرية أوسع ، ويجعلها تقدم لك خدمات شتى ولو حتى بمجرد تنفيذ جزء من
أهدافك باتخاذ موقف ضد المفكرين الكفرة . دعها تخلى لك الساحة ، وتذكر أن
التفويض هو في ذات الوقت طلب استخدام .. ومن منا يرفض أن يخدم الدولة
إذا كانت ستمنحه السيادة الثقافية ؟ ولماذا نرفض ؟ ألسنا نريد أن نسيطر ونوجه ؟
أليست الدولة الأداة المثلى لتحقيق ذلك ؟ ..

ولكن غير ما يمكنك أن تفعله لنصرة مبدئك ، ولكي تحقق أفضل التحالفات ،
أن تحرص على التكفير : لا تدع الفرصة لتفوتك وتتما تراءى لك ، فالتكفير هو
الذي يضمن لك إظهار مبدئك للعالم ، وجذب الأنصار ، وإقناع كل المهتمين أو
تهويشهم بوجود خطر كبير .. فاشحذ حيتك ، وأملأ الدنيا ضجيجاً بقدر
الإمكان . ولك أن تعتبر معركة "سلمان رشدي" نموذجاً تتبعه ، أيما كان مبدؤك .
ففي هذا النموذج تم التهويل من أمر رواية ، لم تتداول هنا أبداً ، حتى أصبحت
أخطر موضوع مثار .. فقرعت الطبول تطالب بإلغاء الإسلام ، وكثرت الإشارات
إلى التهديد العالمي للإسلام ، والمؤامرة العالمية ، واستفزت المشاعر ، وتم استعراض
القوى ، وأخرجت الدولة ، وفتح السبيل أمام ميل من تكفيرات أعداء الحاكمة ،
وأعيد فتح ملفات طه حسين وغيره من الكفار .. والأهم من ذلك أن مبدأ
التكفير قد تم إقراره على أوسع نطاق . فانظر كم المكاسب التي كانت ستضيع لو
كان المجاهلون قد أهملوا شأن الرواية باعتبارها أمراً تافها لا يستحق الجهد ؟

ثمة أمثلة أخرى أيضاً .. التلميذة شيماء التي قتلت عن طريق الخطأ في
فصلها في محاولة اغتيال رئيس الوزراء السابق .. ألا تذكر كم كُتب عنها ؟ وعن
أمريتها والآمال التي وضعت فيها .. براءتها وطفولتها .. ووحشية المجرمين ؟ ليس
مهما أن يموت طفل في بالوعة مفتوحة .. ولكن أن يموت أثناء عمل إرهابي ..
فهذه فرصة لا تعوض : فهنا تسنح إمكانيات توجيه طعنات للحاكمة ، واستثارة

مشاعر الأبوة والأمومة ، وحشد الرأى العام ، وتشجيع الدولة على مد يدها للمتقنين المعادين للحاكمية .

وثمة مبدأ لا يقل أهمية فى الصراع الثقافى : استثمار الشهيد . لا تظن ببلاهة أن الشهيد من أجل مبدأ يقدم مجرد نموذج ومثل أعلى للأنصار ، فهو قبل ذلك كله دليل على السعى الجدى نحو الهدف المعلن ، ودليل على وجود قوة يستطيع من يريد أن يعتمد عليها ، وأن يدعمها وهو مطمئن إلى قدرتها على الإنجاز . والأهم من ذلك أنه يفتح المجال للحديث فى القضية ، والدفاع عن الشهيد فى وجه الاتهامات ، وإدانة من قتلوه ، وتأكيد عظمة المبدأ بتعميده بالدم ، وإشاعة الرهبة والإعجاب فى نفوس العامة . وهذا كله يعتمد على ربط الشهيد فى كل قول بالمبدأ : تذكر المبدأ دائما كما قلت لك مرارا .

باختصار يا عزيزى .. عليك دائما أن تذكر أنك سلطة ، وأنتك تنتمى إلى السلطة ، وأنتك "بیه" ، وأن سلطتك نابعة من الكلمة ، وأن علاقتك بالسلطة هى علاقة صراع من الداخل - وليس من الخارج . لا أقول لك ذلك لتعلمه للكافة ، ولكن ليكون مرشدا لك فى تحريك العمل الحقيقى . أنت جزء من الصفوة .. ولكنك لن تكسب سلطتك كاملة إلا إذا كنت صاحب مبدأ ، أى مستقل عن الصفوة بتوجه معين ، بحقيقة يتبعها تكفير ، فسلطتك هى سلطة القلم .. وليس القلم كالسيف أو المال ، ولن تكون له قيمة إلا إذا استقل عنهما وواجههما بدرجة أو بأخرى . عليك أن تكون مناضلا : لا تراجع .. ولكن عليك أولا أن تدرك أن عدوك الاسامى ليس هو صاحب السيف أو المال ، بل هو ذلك الذى يكفر بك بحقيقة أخرى ليست حقيقتك . طريقك إلى السلطة والنزاع مع أصحاب السيف والمال والتحالف معهم يمر أولا بنزاعك داخل حقل الثقافة .. المبادئ .. الأفكار . والتكفير هو أداتك التى تخطى لك الساحة .

ولكن دعك يا عزيزى من كل حسابات السلطة التى تناور فيها بقدرتنا المزعومة على حماية أفكار البسطاء من التشوه .. المهم هو المبدأ ، هو إشكالية

المثقف والسلطة التي تلوح حولها ليلا ونهارا ، عقدا وراء عقد . نحن ومطاء كما قلت لك ، مثل كل سلطة حديثة .. فنحن أبناء الدولة الحديثة التي ربنا وعلمتنا ، وطلبنا كي نساعدنا في مد سلطتها ، ويحق لنا أن نطالب بنصينا . وقد أثبت لنا الأحداث مرارا وتكرارا أن الحفاظ على مسافة من السلطة هو أقوم الطرق لانتزاع حقوقنا .

فكر مثلا في هذا المثال البسيط : الموقف من التطبيع .. أن يذهب عمرو موسى إلى إسرائيل وتنتهى لقاءاته باتفاقات محددة فهذه مناسبة لنا لننقد الدولة ، ولكن أن يقوم أحد المثقفين بهذه الزيارة بدون اتفاقات ولا مباحثات فذلك كارثة الكوارث التي لا يجوز السكوت عليها .. لماذا ؟ هل لأن هذا شرخ في ضمير الأمة حقا كما ندعى ؟ .. هل لأننا تلقينا تفويضا بأن نكون ضمير هذه الأمة ؟ آلاف ذهبوا إلى العمل في إسرائيل من البسطاء الذين نفرض عليهم وصايتنا .. ولكن لم تكن هذه هي المشكلة .. المشكلة هي أن يقوم بعض من طائفتنا بذلك : لأن ذلك ببساطة يطعن في مصداقيتنا الوطنية عموما ، ويجرمنا من إمكانية نقد الدولة ، والأهم من ذلك يطعن استقلالنا في هذه القضية التي طالما لعبنا فيها دورا مشهودا .. كللنا فيه بالفار . ليس ثمة من هو أقدر على كسر المحرمات من المثقف ، لأن الدولة تستطيع ببساطة أن تشير إلى الواقع المملى لتبرر ما تفعله .. خطأ أم صوابا ، والفرد العادي مجرد "مواطن" ، وليس جزءا من سلطة السيف أو الكلمة . ولكن المثقف مضطر كما قلت لك للتظير لأفعاله وأقواله .. سوف يطيح إذن بالمبدأ ، ولن نبرأ من الجريمة التي اقترفها إلا إذا كفرناه إلى النهاية مرة ومرارا وتكرارا ، حتى تتمايز الصفوف ، وتوضح الرؤية .. والأهم من ذلك كله أنه يتيح الحفاظ على المسافة التي تفصلنا عن الدولة ، والتي هي كما قلت لك أساس جوهرى لانتزاع نصينا منها .. مؤيدين كنا أو معارضين . فبربك ما هي فائدة المثقف المؤيد للدولة إذا لم يكن ثمة معارض ؟

فوق ذلك كله يا عزيزى لا تنس أن تكفير المؤيد يحمل عبيدا من المزايا التي

سبق وشرحتها لك : إثارة المبدأ ، وإقامة معركة حوله ، والحث على الجهاد ، كما أنه مناسبة مهمة للرفع من قيمتنا : فسوف تنجح في سياق الهجوم أن نعلن عن خطورة دور المثقف ، وأن شق ما يسمى الجبهة الثقافية حلم قديم للموساد ، وأن هذه الجبهة هي حارسة الوطن ومقدساته . وإذا كنت من مثقفي الهوية الوطنية يمكنك أن تضيق أن المثقف هو معقل الروح الوطنية والكرامة ، وأملنا الوحيد في المستقبل .. إلى آخره ، وبالتالي فهي أهم نقطة في الدفاع عن الوطن ، أي أن الدفاع عما يسمى الثقافة الوطنية هو خط الدفاع الأخير والأساسي عن الوطن ..

وبصفة عامة .. عليك يا عزيزي أن تكون حلرا للغاية : لا تفعل أو تقول شيئا غير مألوف .. عليك دائما أن تكرر المبدأ كما هو .. لا تصرح بآرائك إذا كانت غريبة عن المتداول في قبيلتك .. ولا تقل لي أن ذلك هو الخوف أو الجبن .. فكلنا لخاف ، والخوف أهون من التعرض للتكفير . أحب أن تفتح عينيك جيدا على حقيقة أساسية .. هي أهمية الروح الدفاعية التي تلعب دورا خطيرا في لعبة التكفير التي أمرتك عليها : فالتكفير كما قلت لك يقوم على فكرة المؤامرة العالمية من ضمن ما يقوم عليه ، وليس هذا محض تكتيك مناسب ، فهو أخطر من ذلك بكثير . فإذا كنا نستعمل الساذج البسيط كمبرر لدورنا في حمايته ، فإن المؤامرة العالمية تبرر دورنا بشكل أقوى ، فليس من يتصدى للنملة كمن يتصدى للأسد . وجمع الفكرتين معا نصل إلى تصور ضروري : هو تجنب الأعداء حتى لا يؤثروا علينا : فإذا أتاك الإسرائيلي إلى مصر وقابلك فسوف "يضحك عليك" ويبتزع منك أسراراً .. أو يشوه عقيدتك ويجعلك "مائعا" نسيا . وإذا أنت ذهبت إليه هناك فالمسألة هي ذاتها : أنت الخاسر في كل الأحوال في أي مواجهة (مثل نكتة "كوهين ومحمد" على شط القناة التي انتشرت قبل حرب ١٩٧٣ .. فكوهين كما تعلم كان ينجح دائما في أن يشتم عملا سواء استيقظ هو مبكرا أم نجح محمد في الاستيقاظ قبله !!) .. ولعلمك الخاص فإن مجموعة كوينهاجن ذاتها لم يكن لها أي مشروع خاص ، بل تلقت ضوءا رسميا أخضر في عملها من البداية للنهاية :

ففى هذا المسائل ثمة محرمات ومحافوف لا تقل عن محافوف الطفل من "أبو رجل مسلوخة" تمنع أى متقف من السير منفردا .. فلا بد له هنا من حماية : حماية جماعته أو حماية الدولة . إن الشيء الذى يجمع عليه الجميع ، والذى يشكل ضرورة لكل منا فى كفاحه من أجل الثقافة بأسلوب التكفير / التنوير هو ببساطة : لا تسر وحدك ، ليس ثمة مواقف شخصية ولا آراء خارج القبائل المعروفة جيدا .

هل تذكر كيف حذرتك مرارا وتكرارا من الضعف ؟ من فقدان المبدأ ؟ من النقاش مع الأعداء ؟ إن هذا كله مسطور فى كتاب لقائنا .. لمن يملك العين التى ترى ، مسطور بحروف عميقة غائرة .. ضخمة ، حتى أننا لا نراها فى راحة التفاصيل . نحن لا نخشى الأعداء المجمع على عدائهم فحسب بل نحن نخشى أن يناقش بعضنا بعضا .. فخطر الكفر ماثل دائما ..

فلا تس يا عزيزى أن اللعب على هذه الخاصية يعد أحد أهم مقومات التكفير الناجح .. ولعل هذا يكون آخر ما أعلمه لك عن التكفير .. ولكن ما زال لنا لقاء آخر ..

اللقاء الأخير

اليوم أتممت لكم رسالتى .. لن يتوقف الزمن ، ولن تظل المعسكرات التى نحشد فيها كما هى .. ولكن قد يبقى المبدأ راسخا : مبدأ التكفير ، وقد لا يبقى .. ذلك يتوقف على ظروف كثيرة .

أصارحكم الآن بأن رسالتى ليست التكفير أصلا : فلكى تكفر ينبغى أن تنضم لمعسكر .. وتمارس التكفير فعلا . أما القواعد العامة للتكفير التى حاولت أن أوضحها لكم فربما كان من شأنها أن تظن فى طريقة التكفير ذاتها . ليست لي رسالة معينة أوجهها لكم : أريد فقط أن تكونوا على بينة . والأفكار التى طرحها عليكم ليست لها نتيجة معينة : قد تدفع إلى التخلي عن التكفير لدى بعضكم ، وقد تدفع إلى تكفير البعض الآخر لي ، وقد تستخدم لتكفير التكفير ، وقد

تتجاهلونها ، وما لا أدرى أيضا . ولكن دافعي الأساسى - ولا أخفيكم سرا -
أننى قد سئمت اللعبة كلها .. بكل أشكالها ..

أنا لا أرفضكم ، ولا أحكمكم المستولية نحن نتاج ثقافة متوارثة ، وظروف
تاريخية ، وواقع عام .. لسنا نحن المثقفين الذين ابتدعنا التكفير .. التكفير ضربناه
منذ الصغر . دعك من التكفير الرسمى الذى غارسه نحن وغارسه الدولة : التكفير
بصدد الأفكار العامة والسلطة الكلية ، أنظر حولك (كما يقول الإعلان) مستجد
التكفير فى كل مكان ، بل هو على أشده . ألا ترى معى كيف أصبحنا نشك فى
كل ما حولنا ؟ فى الموظف والطبيب والمهندس ؟ أليسوا هم فى العرف العام
المرتشين وبالمعنى الأعضاء وبناء العمارات المتهدمة ؟ ألا نشك فى قطع الغيار التى
يأتى بها السباك والميكانيكى والكهربائى ؟ أليس الفش هاجسا يوميا يناوشنا ونحن
فى الأسواق أيا كان ما نشره ؟ أليس كل فرد فى هذا البلد يعصب لنادٍ أو
لطريقة فى الطبخ والملبس والحياة ؟ أليس الناس سريعو اللجوء إلى "تكفير" كل
من يختلف عن طريقته الخاصة فى ذلك كله ؟ يعبرون طريقتهم وحدها القوية
وغيرها على باطل .. حتى ولو كانت طريقة عمل الملوخية !! ألا ينطبق ذلك
بالذات على المعلمين : أهلنا وأقاربنا أكثر من غيرهم ؟؟

فلا تظن يا عزيزى المكفر أنك تأتى بمجديد : نحن جميعا فاقنوا الثقة فى الآخرين
وفى أنفسنا ، تفكيرنا منصب على المؤامرات المجرّكة - وأغلبها مصحّل - وكلنا
يظن أنه عرضة للخداع . لسنا نحن المسئولين عن ذلك كله .. نحن ضحايا عصر
انتقال من مجتمع قديم قائم على الطوائف المغلقة ، والثقة المبنية على المعرفة
الشخصية ، إلى المجتمع الحديث الذى نحاول أن نمثله .. حيث الأفراد يتعاملون
ولا يعرف بعضهم بعضا . أنت لا تعرف الطبيب الذى تتعامل معه ، ولا تعرف
المهندس الذى بنى مسكنك ، ولا البقال الذى تزوره يوميا أو أسبوعيا ، ولا
الموظف المكلف بإنهاء أوراقك . وفى ذات الوقت لا يوجد نظام لحمايتك من
الخداع والغش .. مثلما قامت النظم فى أوروبا المزهرة المجرّبة المكروهة . أنت

تحاول مثلك مثل كل شخص أن تغلب فى ذلك بالواسطة .. أى العلاقات الشخصية . ومع شيوع المسألة أصبحت شبه موقن من نهب حقوقك إذا افتقدت هذه الوسطة . أنت تخرق القوانين بدلا من أن تحدّها وتغيّرّها : فالتيقير فى نظرك منصب على السلطة فقط .. حين ترتدى ملابس الخروج وتوجه إلى الاجتماع أو الندوة أو المؤتمر أو الجريدة ، ولكن حين تسير أمور حياتك اليومية ليس لديك مطلب فيما يتعلق بالقانون .. بل أنت فقط تخرقه إذا استطعت ، بالواسطة ، بالعراك ، بالتجاهل .. كيفما اتفق . لا رقابة لك على السلطة ، وتحاول أن تفلت من رقابتها عليك .. ومن خلال ذلك كله تتعلم منذ الصغر معنى الخداع ، وعدم الثقة بالنفس .. فالقرص ليست مفتوحة للجميع .. والحد الأدنى من النظام غير متوفر .. ووجودك بالتالى كفرد مهتد دائما .

الفرق بينك وبين ما نسميه خطأ المواطن العادى - الذى لا يعمل فى صياغة ونشر الأفكار العامة - أنك من الصفوة .. كما قلت لك ، ولكنك تعاني من كل المشكلات الأخرى . أنت من الصفوة التى تترك معنى كلمة مجتمع .. دولة .. نظام عام ، وتعلمت أن لك موقعا فى هذه السلطة بحكم مؤهلاتك الفكرية ، بحكم ما تملكه أنت ولا يملكه الآخرون ممن يعملون بأيديهم ، فإذا أنت فشلت فى الحصول على مكانتك ، وواجهت هذه العقبات التاريخية ، أصبحت صاحب مبدأ .. أصبحت مكفرا .. ودخلت فى هذه اللعبة التى حاولت أن أشرح لك قواعدها .

أنت وأنا .. نحن جميعا .. ننادى هذه اللا ثقة ونحن نرفع شعارات التكفير .. لمخاطب الأفراد بلغة يعرفونها جيدا .. ونثولى قيادتهم أو ندعى ذلك بالأصبح بوصفنا أساتذة التكفير ، ونحارب بعضنا البعض حتى يصبح لنا حق الكلام باسم "الرأى العام" ، ولحقّكره إذا استطعنا ، ونكتسب من ذلك دورا ومكانة . وإذا لم نحقّكره فإن إجماعنا : نحن الفرقاء .. الأخوة الأعداء .. على مبدأ التكفير .. يحفظ لنا المبدأ على الأقل ، وحد أدنى من الدور والمكانة المبنية على المبدأ . فكلنا ندافع

عن الشعب ، عن الفرد العادي ، عن المغفل الذي يستغفله الآخرون . وكلنا نواجه النولة ونطالبها .. بالتحالف والصراع معها ، وكلنا ضحايا لتدخلها أو مستفيدين .. حسب السياق . كلنا وسائط لنقل القوى من خلال بلورة الأفكار .

والآن أيها الأصدقاء .. ماذا يحدث لنا ؟؟

لم يعد أحد يحشد خلفنا .. لم تعد ثمة مظاهرات كبرى تطالب بالتأثر من هزيمة ١٩٦٧ .. ولا صلوات كبرى عملاً الشوارع واليادين وتحمل روح التحدي للنظام . كل أيديولوجياتنا لها أحزابها الخاوية على عروشها ليس لها من يبيع أو يجيب .. الطلبة الزراعية التي يستخدمها حزب العمل ، والأخرى التي (كانت) تدوى في "الدستور" باسم القومية ، لا تفعل أكثر من تقليد أخطاء ، ولكن بلا فاعلية : الكل يقرأها ويمضي إلى عمله أو بيته ، والمواضيع نفسها أصبحت أكثر تفاهة واضمحلالاً . فالطلبة المدوية يرتفع صوتها باستمرار .. ولكن في شأن صفائر الأمور . الناس أصبحت أكثر وعياً وتلفت إلى التكفير على مستوى حياتها اليومية . أما قضيتنا ذاتها : قضية المعلمين الذين لا يجدون عملاً أو يطلقون مرتبات هزيلة .. لم يعد أحد يهتم بها سوى النولة . فقلنا الكثير من قوى الضغط، وبرامجنا أصبحت أقل وضوحاً وأكثر تشوشاً مع الزمن . لم يعد لنا من سند سوى الإرهاب، ولكن الإرهاب لم يفعل أكثر من أن يدفع الحكومة إلى تحسين ظروف الصعيد والبنادر والقرى ، وتحجيم بطالة المعلمين : سياسات عملية لا تلفت كثيراً إلى المبدأ .. بل وتسحب من تحت أقدامنا الأرض التي نستثمر فيها المبدأ ..

نحن المثقفون بالمعنى القديم الذي عرفناه وألفناه نتهوى .. نحن يا عزيزي في حاجة إلى مثقف جديد : مثقف يكون من وجهة نظرنا الحالية عديمياً بلا مبدأ ، ولكنه يتحلى بالواقعية : بالاهتمام الحقيقي برأي الناس وحياتهم اليومية ، بدورهم في تقرير مستقبلهم ، باستعادة الثقة بين بعضهم البعض ، بقدرتهم على التكاتف من أجل هدف مشترك . ومن خلال ذلك يمكن .. ربما .. أن نستعيد للمثقف

دورا .. خارج إشكالية المثقف والسلطة (أى الدولة) التى ورثناها من عصر التكفير ..

هل غلغلك القدرة على صياغة الثقافة التى تنحى التكفير جانبا .. التى تكف عن تقديس السلطة العامة حتى وهى تحاربها ؟

صعب جدا يا عزيزى .. إذا كنت قد سميت فسادك بـ رواية لطيفة اسمها "الصقار" ، قامت قيامة الحاكمين والوطنيين ولم تقعد بسببها ، واندفع "المعتدلون" من الجنابيين يتكلمون عن دور الدولة فى حماية المعتقدات والأخلاق (تذكر الدروس الماضية عن أصول اقتناص الفرصة والتحالف مع الدولة وتفويضها) . هل تعرف الحجة الدامغة التى استخدمها الطرفان فى إدانة هذا الكاتب وجيله بأكملهم ؟ أنهم مع اجترائهم على المقدمات والأخلاق لم يكسروا التاب السياسى : لا يجرءون على أن يهاجموا مستولا أو رئيسا فى أعمالهم الأدبية .

أنا وأنت نعرف كيف شعروا بالارتياح الشديد وهم يتوصلون إلى هذه الفكرة ويصوغونها .. فهى تنبعث من أعماق أركان ثقافتنا : أن الثقافة شأن يتعلق بالسلطة ، تأييدا ورفضاً .. الدور التنويرى (التكفيرى) للمثقف .. إشكالية المثقف والسلطة .. رسالة الفن الأخلاقية أو الوطنية أو التقدمية - حسب الأحوال - بكل المضامين الدينية لكلمة "الرسالة" . فلا عجب إذن أن تكون الصقار "رواية حقيرة" .. أو ليست رواية على الإطلاق .. فالرواية يا كاتب "الصقار" - إن كنت لا تدري - لابد وأن تكون وطنية أو إسلامية أو تحوى نقدا اجتماعيا ، والأدب ملحق من ملحقات السياسة ، يعبر عن الآمال والنقد والرفض، يعرض معاناة شعب أو شريحة منه بسبب الأوضاع . أما أن تخرج عن ذلك كله .. فهذا يدل على أنك لست كاتبا أصلا .. ناهيك عن أن تكون روائيا. أنت جسم غريب موضوع فى الثقافة .. أنت نبت شيطاني .. أو ربما دستك جهة معادية وسطنا . ربما كنت متأمرا أو عميلا (تذكر ما سبق من دروس) . لو كنت قد شتمت

السلطة ربما كنا التمسنا لك بعض العذر واتهمناك بالشطط وخلط الأوراق فحسب .. ولكن .. بلون حتى كلمة عن المستولين .. !! أنت إذن مجرد نبت تافه .. مجرد عابث .. وأنت فوق ذلك صيد ثمين يتيح لنا أن نرفع عقيرتنا ، ونطالب بحماية المواطن المغفل الذي يدغدغون له غرائزه ويؤهلونه ليكون لقمة طرية للاستعمار والصهيونية وما لا أدرى أيضا !! وأنت دوننا عن جيلك يا كاتب "الصقار" مناسبة لطيفة لعقد أواصر تحالف بين الوطنيين المتشددين والمعتدلين الإسلاميين .. أنت حقا ثروة لا تدرى قيمة نفسها !!

هذا باختصار ملخص سريع لما يلور داخل أصحاب فكر التكفير وما يعلنونه. هل أدركت يا عزيزي كيف تتجذر في داخلنا أصول عميقة لفكر التكفير ؟ كيف أننا أصلا نحرم الأصدقاء والأعداء بمعايير هي ذاتها "تنويرية/سلطوية" ؟ هل أدركت كم هو بعيد عن تفكيرنا ، وقلوبنا ، وأقصر أحلامنا عن الحرية أيا كان نوعها ، أن نخلع عن التكفير ؟ ناهيك أن نطالب ونحارب من أجل أوضاع اجتماعية وسياسية تجعل "الشعب" أو "المؤمنين" أو "الكادحين" يقلعون عنه ويكتسبوا عقلانية عصرية ؟؟

كلا .. لسنا متواضعين بما يكفي ، لسنا أرفع من السلطة العامة كما ندعى ، بل نحن نستلهم هذه الفكرة فحسب لارتفاع قيمتها . نحن أمري تاريخ وتراث وأوضاع . الأمل الوحيد أن تتغير الظروف ، أن يكون عندنا فرد ونظم .. حتى نكتسب الثقة في أنفسنا ونخرج من كهوف التكفير التي نحمينا .

أنا يا عزيزي قد خرجت إلى العراء .. وقد بلغت كما قلت لك من العمر أرذله .. رأيت الصورة كلها .. واتسحيت ، بعد أن رأيت العلم نفسه يستلهم في التكفير : رأيت كيف يتنادون بالتفكير العلمي ليكفروا الإسلاميين بوصفهم غير علميين ، مناهضين للتقدم . رأيت العلم يتقلب إلى سحر ، والفكر إلى أسطورة ، ورأيت عمق الهوة .

يا عزيزى : لا تتوقف عن التكفير .. فهذا هو كارت العضوية فى فتتك
المختارة ، أو أخرج ، ولا أقول أخرج معى .. بل إلى العراء .. عسى أن يجد
أحدنا نقطة بداية جديدة خارج المستقع ..
من حقنا أن نحلم .. ولو أحيانا ..

(نهاية الدروس - ش)



اليسار الماركسى فى ظل الناصرية

دراسة فى تاريخ رفعت السعيد^(١)

فى عام ١٩٦٥ قررت أكبر منظمتين ماركسيّتين مصريّتين حل نفسيهما تأييدا للنظام الناصرى على أساس أنه نظام وطنى تقدمى ، مع إبداء الرغبة فى اندماج أعضائهما فى مؤسساته المختلفة كأفراد. وفى عام ١٩٦٧ جر ذلك النظام - الذى ضحت الحركة من أجله بوجودها المستقل - "الوطن" إلى هزيمة مروعة .. كان أخطر ما فيها ظهور تخلخل النظام وفساده من الداخل برغم قبضته الحديدية على السكان .. حيث لم يبد الجيش المتختم بالامتيازات أى مقاومة . ومع إعادة تشكيل المنظمات الماركسية فى السبعينات أصبحت "وصمة" الحل محالاً للأخذ بالرد والانتقام والدفاع بهدف إدانة "الحركة الماركسية الثانية" - التى تمتد من الأربعينات إلى قرارى الحل - والمهجوم على المنظمة الماركسية التى تشكلت عام ١٩٧٥ (الحزب الشيوعى المصرى) بقيادة جانب من الحرس القديم للحركة الثانية .. أو الدفاع عنها وعن تاريخها .

فى إطار هذه المعركة الأيديولوجية ، وفى مواجهة تطورات عهد السادات ، تفجرت مرة أخرى مشكلة هذه العلاقة الإشكالية بين الماركسية المصرية

(١) تعتمد هذه الورقة على كتابى رفعت السعيد اللذان تناولتا تاريخ الحركة الماركسية فى الحقبة الناصرية ، وهما: منظمات اليسار المصرى ١٩٥٠ - ١٩٥٧ ، ط١ ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٨٣ ؛ تاريخ الحركة الشيوعية المصرية ، الوحلة ، الانقسام ، الحل ، ١٩٥٧ - ١٩٦٥ ، حركة الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٦ .

والناصرية ، وصدرت مذكرات الماركسيين المبررة للهجة عن التعذيب البشع فى المعتقلات الناصرية .. وعن الحيرة التى أصابت المعتقلين وهم يتلقون التعذيب من نظام يؤيدونه .. بل ويوغبون فى التضحية بأنفسهم من أجله إذا دعت الحاجة . وبرغم مرور العقود على ذلك الموقف الملتبس والمؤلم والغريب لم يتوصل الحرس القديم إلى تقديم أى تفسير مقنع لما حدث له .. ويمكن القول عموماً أن الماركسية المصرية فى مجملها لم تتجاوز حتى الآن أفق الناصرية .. ولم تزدها الحقائق التى تكشف فى خضم السقوط المروع للاتحاد السوفيتى وحلف وارسو إلا لخبطاً .

فى هذا الإطار قرر رفعت السعيد ، بخلاف بقية رجال "الحركة الثانية" ، ألا يكفى بكتابة مذكراته ، ولكن أن يقدم تاريخ الماركسية المصرية كملحمة طويلة تمتد منذ بداية القرن غير مجموعة من الكتب التى أصبحت مصدراً لا غنى عنه لأى باحث فى تاريخ الحركة الماركسية المصرية - خصوصاً فى "مرحلتها" الثانية - لكثافة ما أورده من وثائق ونصوص وشهادات غير متاحة عملياً بوسيلة أخرى .

وبرغم أن رفعت السعيد كتب تاريخاً وليس شهادة ، فإن هذا المقال - مقتظاً العديد من الدراسات التاريخية - يعامل مع كتاباته كشهادة فى المحل الأول .. أو كتقرير أو ملف ضخمة موثق. ذلك أن كتابات رفعت السعيد عن "الحركة الثانية" تفقر إلى مقومات أساسية إذا حاولنا تقييمها كعمل علمى . وليس المقصود هنا مجرد الالتجاء الواضح الصريح .. بل الاعتماد المطلق على وثائق الحركة ذاتها وشهادات رجالها فى كتابة هذا التاريخ ، الأمر الذى يضحك كثيراً من دور الحركة تملأ بمجمل الشاشة - إن جاز التعبير . والأهم أنه بذلك يعجز عن تحديد وضع الحركة الماركسية بين التيارات السياسية المختلفة فى مصر والضاعل معها .. فلم يرد بهذا الشأن إلا ما جاء فى وثائق الحركة ذاتها بشأن هذه التيارات لتبرير التحالف أو عدم التحالف معها .. فأصبحت الحركة وكأنها تهيم فى فضاء سياسى وأيديولوجى مبهم مجهول .

ومن جهة أخرى افتقر العمل لأساس منهجى .. وبالتالي للمقدرة على تناول

موضوعه تحليليا . واكتفاء بالخطوط العريضة نلاحظ أن أيديولوجية الحركة ومختلف منظماتها لم يتناولها السعيد بالتحليل ، اكتفاء بما توردته الوثائق .. التي جاء التعليق عليها بنفس لهجتها ومفاهيمها تقريبا . فلم يقيم السعيد بأي محاولة لاستكشاف جنود هذه الأيديولوجيا أو تأثيرها بغيرها أو التوصل لأي منعطفات مرت بها . أما العلاقة بين المنظمات الماركسية المختلفة وصراعاتها فلم تنل إلا أقل اهتمام .. عدا الوثائق الرسمية لعمليات التوحيد التي تمت والأسباب المعلنة لبعض الانشقاقات .. وبالتالي لم تحظ طبيعة الخلافات بين المنظمات وأسبابها وجذورها - أو ما يعرف بمشكلة تشرذم الحركة الماركسية - بأي تحليل جدي .. ومهما أمعن القارئ النظر لن يتوصل إلى فهم أسباب اتخاذ المنظمات المختلفة لسياسات مختلفة، ولماذا لجحت في كذا أو فشلت في كذا . وعلى سبيل المثال يقول السعيد أن : "المنظمات الأخرى جميعا [عدا حدث] تختلف فيما بينها كثيرا أو قليلا ولكنها تتفق وبشكل كامل على شيء واحد هو العداء لحدثو عداء تشويه الحملة واللا منطق في كثير من الأحيان" (٢) . فبصرف النظر عن "مركزية الذات الحدثوية" البارزة هنا فإن رفعت السعيد لا يهتم قليلا أو كثيرا بتعليل هذا العداء ، واختار بالمقابل أن يبرزه كنوع غريب من العداء يشبه عداء "الأغيار" لشعب الله المختار في العقيدة اليهودية !! ناهيك عن أنه تجاهل أصلا عداء هؤلاء "الأغيار" لبعضهم البعض .. ولم يسع لتقديم رؤاهم المختلفة عن بعضهم البعض وعن حدثو والتي برروا بها وجود كل منهم المستقل .

وبصرف النظر عن مسألة التحيز السعيد لحدثو في تأريخه ، وهو ما سنعود له لاحقا ، فإن المشكلة الأساسية في تأريخ السعيد للحركة تتلخص في أنه عجز عن الاحتفاظ بمسافة عقلية من الحركة تسمح له بقدر من الرؤية المنهجية .. فهو يكتب تاريخ الحركة مشيعا بروحها ورؤيتها ومصطلحاتها .. فلا يكاد المرء يجد فارقا بين ما يقوله المؤرخ وما تقوله الوثائق أسلوبا واتجاها ورؤية. لقد أراد رفعت

(٢) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ص ١٢٤ - ١٢٥ .

السعيد أن "يحفر في صخر الحقيقة" - على حد تعبيره .. غير أن المرء لكى يحقق ذلك لابد أن يستعين بأدوات الحفر والنقد .. ولا بد له من لغة شارحة ومفاهيم يعيد بها تفسير النصوص والشهادات ويمتخ سياقها معنى . أما رفعت السعيد فقد اختار أن يقدم كتاباته عن تاريخ الحركة كـ "مجرد فرض وضريبة تقدم فى خشوع وتواضع لمن يستحقها" (٣) - يقصد مناظلي الحركة - ولم يستخدم فى الأغلب الأعم من الأدوات سوى أدوات التخطيط والتصويب .. وهى آليات أصلح للصراع السياسى منها للبحث أو "الحفر فى صخر الحقيقة" . وما أبعد الفارق بين تقاليد البحث العلمى التى تقوم على الشك المنهجى وبين طقوس تقديم القراءين فى الهياكل المقدسة . غير أن الذى يهمنا هنا هو أن هذا الموقف الطقسى الذى يعتمد رفعت السعيد هو الذى يفسر إلى حد كبير ما أشرنا إليه من اعتماده على مصادر معينة دون غيرها ، وغياب المنهج فى كتابه محل النقد .

وتفرض هذه الورقة أن مشكلات رفعت السعيد فى التاريخ للحركة الماركسية الثانية التى عاصرها وشارك فيها هى ذاتها مشكلات هذه الحركة مع الناصرية . فكما عجز السعيد عن الاحتفاظ بمسافة من موضوعه تسمح له برؤية نقدية وموضوعية ، عجزت الحركة - حتى الآن - عن الاحتفاظ بمسافة من الناصرية تسمح لها بوجود مستقل حقيقى . ونحاول الورقة أن توجع كلتا الظاهرتين إلى جنس مشترك ، هو طبيعة الحركة الماركسية المصرية الثانية وأيديولوجيتها .. وتقدم بشأنها تصورا أوليا . ومبدئيا تفترض الورقة أن تجاوز الناصرية أصبح شرطا لآى تقدم حقيقى يتجاوز مشكلات الحركة الثانية ويسمح بتقييمها فى ذات الوقت ، ويتجاوز تجاوزا حقيقيا واقعة "الحل" الشهيرة ، تجاوزا نقديا يتعدى مسألة إدانتها أو تبريرها . ومن هنا تجمع الورقة بين هدفيهما : تقديم تحليل أولى لمسار اليسار الماركسى فى ظل الناصرية ، باعتبار أن هذه الفترة تمثل ذروة هذه الحركة ونهايتها معا .. ونقد كتابى رفعت السعيد عنهما .

(٣) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ٨ .

غير أن الورقة تدّين بالفضل في المقام الأول لكتابي رفعت السعيد هذين ..
فغير ما ورد بهما من نصوص وشهادات ، وتعليقات المؤلف نفسه ، والخريطة
التي رسمها للحركة ومنظماتها - برغم كل عيوبها - ما كانت مثل هذه المحاولة
ممكنة .



ثمة إيضاحات ضرورية لا بد من تناولها قبل الدخول في الموضوع ذاته :

أولا : تبني هذه الورقة مصطلح اليسار الماركسي أو الحركة الماركسية بدلا
من مصطلحي المنظمات اليسارية والحركة الشيوعية اللذان يستخدمهما رفعت
السعيد . فاليسار مصطلح أوسع من هذه الحركة بجميع فصائلها .. فضلا عن
شموسه . أما الشيوعية ، فبرغم أنها كانت الهدف النهائي في عقيدة الحركة
وكوادرها ، فإن نضالاتها وبرامجها ومجمل سلوكها السياسي كان يدور - على
نحو ما سيتضح - حول أهداف وطنية أولا وأخيرا . لا شك أن الحلم الشيوعي
كان كامنا في قلوب الكثير من مناضلي الحركة .. والمثقفين منهم بالذات .. غير
أن هذا الحلم قد تُرجم عمليا إلى خطة تدور حول القضية الوطنية في ارتباطها
بمواجهة الاستعمار والتحالف مع المعسكر الشرقي .. وقد اختارت الورقة أن
تتناول الحركة من واقع مواقفها العملية وليس وفقا لقناعاتها عن طبيعتها ودورها،
وهو ما يسمح بدراسة موضوعية إلى هذا الحد أو ذاك .. في حين أن تناولها
بالدراسة انطلاقا من قناعاتها لا يمكن أن يؤدي إلا إلى أحكام قيمة من قبيل
الإدانة والتمجيد . وتري الورقة أن مصطلح الحركة الماركسية يعبر بدقة عن تميز
هذه المنظمات عن مجمل اليسار .. فقد تبنت هذه النظرية واستخدمتها في تبرير
مختلف منعطقاتها السياسية وفي تجنيد الكوادر وإدارة صراعاتها مع بعضها البعض.
ولا محل هنا للقول - من جانب البعض - بأن هذه الماركسية التي تبنتها الحركة
كانت تحريفية أو يمينية أو لا تتفق مع النصوص الأصلية ... الخ . فالواقع التاريخي
يثبت تعدد الطبقات النظرية والسياسية للماركسية في جميع أنحاء العالم . فإذا لم

يكن المرء دوجانياً تعلماً ، يدافع عن شيء أصولي يسمى "الماركسية الصحيحة" أو تفسير معين "لكتب مقلصة" يكفر الآخرين على أساسه .. سيكون عليه أن يسلم بماركسية الحركة بمعنى ما من المعانى . وكفى القصائل الماركسية ما عانته من نزاع لا ينتهى حول احتكار حيازة هذا الصنم الوهمي المسمى "الماركسية الصحيحة" .

ثانياً : تنطلق هذه الورقة من الفراض أساسى يقول بأن الحركة الماركسية الثانية حركة وطنية تتميز عن بقية الحركات الوطنية المصرية بطابعها الشعبوى والعلمانى . ونعنى بالطابع الشعبوى الاعتماد على الحشد الجماهيرى الاحتجاجى والتكتيكات الكفاحية الجماهيرية . كما نعنى بطابعها العلمانى تصديها لقضية العلمانية واعتمادها على مرجعية علمانية بحتة فى حركتها السياسية حتى وهى تتكلم أحياناً عن "اشتراكية الإسلام" .. وهى مرجعية مخالفة للمرجعية الدينية التى استعادت إليها فصائل الحركة الوطنية الأخرى بدرجة أو بأخرى . كما نفترض أن هذه الأيديولوجيا الوطنية هى التى منحت ماركسية الحركة طابعها الخاص . والأهم من ذلك أنها تفترض أن كلا من أيديولوجيتها ونظريتها ومواقفها يجعل تصنيفها المنطقى يدرجها فى إطار حركة الإنجليجيسيا المصرية ، لا الطبقة العاملة العالمية أو المصرية .

ويهمنى فى هذا المقام أن أوضح أن هذه الفرضية المشعبة التى ستحاول الورقة أن تقدم ملاحظها وتبرهن عليها جزئياً لا تأتى على سبيل القدح أو الدلم .. ولا فى إطار الممارك المعادة حول الانحراف والخيانة والعمالة ... الخ . وبصفة خاصة فإن مصطلح الخيانة لا محل له فى أى عمل علمى أو أى عمل متعلق بالفهم والتفسير عموماً .. فالخيانة كما قال أحد وزراء لويس الرابع عشر "مسألة تاريخ" . والخدوى توفيق ذاته لم يخن أى شيء سوى مجموعة من الافتراضات عما يجب أن يكون عليه موقفه لا تنهض على أى أساس واقعى بالنظر إلى الموقع السياسى والاجتماعى للسراى ومصالحها .. ففكرة الخيانة هنا تنطلق من الأيديولوجيا الوطنية وتستلهم لإنتاج وإعادة إنتاج هذه الأيديولوجيا . وإذا كان

منهج التخطيط والتصويب يقلح في إدارة المعارك السياسية وتثبيت رايات الأيديولوجيا ولو على نحو دوجماتي فإنه في مجال العلم يسد مرة وإلى الأبد أى محاولة للفهم أو التفسير .. فليس بعد الحكم القيعي قول .

أيضا لعله من الضروري أن أنفي أن هذه الورقة ترمى إلى إقامة فواصل مانعة بين الحركتين الماركسيتين الثانية والثالثة - كما رأى البعض . فما من مبرر يذكر لاعتبار الحركة الثالثة حركة عمالية أو شيوعية بأى وجه .. بل لعلها - كما جاء في مقال آخر في هذا الكتاب ^(٤) - كانت في المثل الأول والأخير حركة طلابية، افتقرت حتى إلى الظهور العمالي للموسم الذي تمتعت به الحركة الثانية . بل ويدل أن الحركة الثالثة لم تكن من الناحيتين السياسية والأيديولوجية أكثر من امتداد متأخر للحركة الثانية .. وقع على عاتقها دخول معارك المؤخرة . وإذا كانت هذه الورقة تقيم ضمنا أى فاصل على الإطلاق فإنما يكون ذلك بين الحركتين الأولى والثانية .. فالحركة الأولى (حزب العشرينات) لم تكن معنية في المقام الأول بشتون التمصير والقضية الوطنية وكان اتجاهها عموما أكثر أهمية وعمالية .. بشكل يتجاوز فيما أظن الواقع السياسى العريض لمصر في مجموعه في تلك الحقبة . وإذا كان ثمة إنجاز بارز للحركة الثانية فهو صياغتها للطبعة الوطنية المصرية من الماركسية .. الأمر الذى أتاح لها أن تلعب دورا مهما في التاريخ السياسى والأيديولوجى المصرى لم تحققه الحركة الأولى . وإذا كانت الحركة قد ربطت مصيرها بالناصرية من جراء هذه الأيديولوجيا - على نحو ما سنرى - والتحدت معها .. فهنا لا يعنى تخطيط توجيها الأساسى هذا فى زمنها - بالرغم من مشكلاته الكثيرة . فهنا يجب أن نأخذ فى الاعتبار أن هيمنة هذا الطابع الوطنى وعدم تحديه من جانب أى قوة ماركسية فعالة مسألة تحتاج للتفسير .. لا للإدانة .

وثالثا : فإن هذه الورقة لن تستطيع وحدها التغلب على الآثار التى خلفتها

(٤) مقال : "حول الحركة الطلابية فى مصر فى السبعينات" .

المجازات رفعت السعيد لمنظمة "حدثو" ولتبار كوريل في قلبها .. فهذا يحتاج إلى ما لا يقل عن إعادة كتابة تاريخ الحركة اعتمادا على الوثائق الأصلية بطريقة أقرب إلى الشمول . والواقع - لنفرغ سريعا من هذه المسألة - أن رفعت السعيد لا يكاد يبدل جهدا يذكر لإخفاء انحيازاته .. فيكفي أن يقارن المرء بين كم الصفحات التي خصصها حدثو بالمقارنة بالمنظمات الكبرى الأخرى (الرابة وطلبة العمال) .. ويكفي أي تصفح سريع ليصطدم المرء بنيرات الاحتفاء والتمجيد والإعجاب الحماسية فيما يتعلق بحدثو .. احتفاء بنشاطات المنظمة ورؤيتها وأخلاقياتها ومبادئها ومواقفها ، لا يكاد يخفى منه إلا انتقاد منقطع مبعاد ، ينصب أساسا - وإن كان يشمل أشياء أخرى - على خضوع حدثو لرؤى المنظمات الأخرى في بعض المنعطقات الصعبة ، وهو انتقاد كما ترى من شأنه أن يؤكد العميد . أما الاصراف التحفظ ببعض مزايا والمجازات المنظمات الأخرى فيفرق في بحر اللوم .. والأهم من ذلك أن هذه المزايا والإنجازات تقف بلا تفسير ، بل ويجعل السياق العام القارئ عاجزا عن فهم كيفية تحقيقها . وعلى سبيل المثال فإن الصورة التي يقدمها السعيد لمنظمة الرابة تصيب المرء بالدهاش كبير إزاء ما يورده السعيد عن نمو هذه المنظمة كمييا بشكل قارب نحو حدثو نفسها . كذلك فإن السعيد لم يكلف نفسه عناء الرفع عن تصفية حسابات معاصرة لوقت كتابته لتاريخ الحركة ، فأعمل قلم الأزهراء في تناول انقسام "وحدة الشيوعيين" (٥) الصغير بقيادة إبراهيم فتحى وآخرين .

غير أن الأخطر من كل ذلك أن السعيد أعمل آليات التخطيط والتصويب في كتابته عن المنظمات الأخرى مستخدما مفاهيم حدثو وخطها السياسى معيارا عاما .. الأمر الذى جعله يفشل فى فهم منطقها الداخلى الذى يدفعها للاختلاف مع حدثو . وعلى سبيل المثال يلوم السعيد طليعة العمال لعودتها للتحالف مع الوفد

(٥) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ١٨٦ .

بعد انقلاب ١٩٥٢ ، مع أنها سبق أن اتهمته بخيانة القضية الوطنية ^(٦) . وبصرف النظر عن أن مثل هذه التنبؤات لم تحل منها أية منظمة فإن السعيد يغفل تماما عن اتساق هذا الموقف مع التحليل الذي تبنته تلك المنظمة للنظام آنذاك .. إذ اعتبرته نظاما فاشيا . أيضا .. يدين السعيد الماركسيين غير الحداثيين للجورهم في التحقيقات التي أعقبت اعتقالات ١٩٥٩ إلى الكذب على المحققين وتضليلهم ، مشيدا بالمقابل بمواقف كوادر حدتو الذين أعلنوا انتماءاتهم وعقيدتهم ورايهم السياسي ^(٧) ، متجاهلا الاختلاف الأساسي بين موقف هؤلاء الماركسيين من النظام وموقف حدتو التي كانت تلقى في النظام ونسعى لإقناعه بالتحالف معها .. غير أنه اختار الإدانة الأخلاقية بدلا من الفهم .

وجدير بالذكر هنا أن السعيد لم يطرح على نفسه أصلا مهمة التفسير .. ولا أدل على ذلك من الكيفية التي طرح بها انتقاداته القليلة التي أوردتها بشأن حدتو .. منظمته الأثيرة . فبرغم انتقاده المتكرر للفكرة التي شاعت بين كوادرها ، والتي تعزو قمع النظام الناصري للحركة إلى وجود جناح أو مؤسسات رجعية داخل نظام تقدمي ^(٨) ، فإنه لم يطور بتقديم أي تفسير لشيوع هذه الفكرة .. كما لو كانت محض خطأ ناجم عن غباء أو نقص ذهني في القائلين به . والاستثناء الوحيد البارز من هذه القاعدة هو مناقشته لأسباب إقدام أكبر منظمين ماركسيين على حل نفسيهما طوعا . ولكن حتى هنا يقع السعيد في مشكلة أخرى .. حيث ينبغي ليؤكد أن الحل كان خطأ ، دون أن يكلف نفسه بشرح الأسباب التي بنى عليها هذا التأكيد .. كما لو كنا أمام خطأ أخلاقي واضح بذاته ^(٩) . كذلك فإن المبررات الكثيرة أو التوافع التي صاغها لاتخاذ قرار الحل لم

(٦) نفسه ، ص ٣١٩ .

(٧) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ٢١١ .

(٨) نفسه ، ص ٤٨ - ٤٩ ، ص ١١٥ : منظمات اليسار ، ص ٢٨٠ - ٢٨٤ .

(٩) لا داعي للتذكير بأن ماركسي قد حل اللجنة الأولى بالضغط لأخذ قرار بتفويضها إلى الولايات

تدفعه إلى إعادة النظر في رؤية الحركة لنفسها بوصفها طليعة عمالية .. غير أن هذا يحتاج بالطبع إلى منظور آخر ما كان ليتوفر له في ضوء خياراته .

وكان من أثر اجتماع الانحياز الكمي والكيفي إلى حدته أن أضرت آلية التخطيط والتصويب بالصورة التي يقدمها السعيد - كمؤرخ فيما يفرض - للمنظمات الأخرى ، فأنت مشوشة تحمل لحات أكثر مما تقدم صورة مفهومة لها . وكان من الآثار الجانبية لهذا الوضع أن اضطر هذا المقال إلى الاعتماد أساسا على ما ورد في كتابي السعيد عن حدثو في استكشاف أيديولوجية الحركة ونظريتها والتعامل بحذر بقدر الإمكان عند تعميم النتائج .

وفي ضوء هذه التحفظات يتعامل المقال مع كتابي رفعت السعيد كملف وثائقي ضخيم وغني .. ولكنه محدود الدلالة في فهم منطق حركة منظمات عديدة بسبب احتلال حدثو للصدارة في الكم قبل كل شيء آخر .



وسوف نحاول هذه الورقة فيما تبقى أن تطرح محاولة أولية لإعادة فهم تاريخ الحركة الماركسية الثانية انطلاقا من تحليل قصتها مع الناصرية .. وتناولها في ثلاث لحظات : الأيديولوجيا - النظرية - التكوين .

أولا : الأيديولوجيا

إذا أردنا أن نلخص موقف الحركة الماركسية المصرية من الناصرية في قضية واحدة فسوف تكون بلا شك قضية وطنية النظام من عدمها .. فقد دارت معظم الصراعات بين المنظمات في هذه الفترة حول ما إذا كان النظام الناصري برجوازيا كبيرا (أو فاشيا) متواطئا مع القوى الاستعمارية ، أو نظاما وطنيا معاديا للاستعمار . وقد انتهى الصراع الأساسي حول هذه المسألة باتفاق الجميع على

= المتحدة ، بعيدا عن البؤر الثورية الأوربية لموت في هلو .

وطنية النظام عام ١٩٥٧ ، فكان ذلك مقدمة منطقية للوحدة الكبرى بينها عام ١٩٥٨ ومقدمة مبكرة للحل . ويلخص السعيد هذا الموقف - وهو ذات الموقف الذى تبناه الآن أغلبية فصائل الحركة - فى عبارة واحدة : أن نظام عبد الناصر "كان وبرغم كل أخطائه نظاما وطنيا ومعاديا للاستعمار" (١٠) . وإذا كان السعيد يبدى إعجابه الشديد بحدتو .. فإنما يعود ذلك - ضمن ما يعود - إلى أنها كانت أقل المنظمات الماركسية نقدا للنظام وأكثرها تمسكا بالقول بوطنيته.

ويتضح ذلك من النص الآتى الذى يصور فيه السعيد تطور الموقف من النظام بين عامى ١٩٥٢ و ١٩٥٧ : "البعض [يقصد حدتو] شارك فيها [ما يسمى ثورة يوليو] وأيدها فى مواجهة كل العالم التقدمى ، والبعض [المنظمات الماركسية الأخرى] أدانها بعبارات أكبر من حجمه [!] ... ويتقلب الموج سريعا ليوقف المؤيدون [حدتو] فى المعارضة ، وتقف الحركة [حدتو أيضا] فى مواجهة أصدقائها [الضباط] ... ثم يتقلب الموج انقلابا معاكسا ويغير يوليو مساره عائدا إلى الصراط الصحيح أو الأقرب إلى الصحة فيكون التأييد من الجميع هذه المرة" (١١).

ولا ندرى طبعاً ما هو "الحجم الأدنى" الذى يشترطه السعيد لحصول هذا البعض على حق إدانة النظام بما يراه مناسباً من عبارات ! غير أن ما يعنى هنا هو الإشارة السريعة إلى الأحداث التى تلقى الضوء على ما يعنيه السعيد فى هذه العبارة . ذلك أن حدتو أيدت حركة الجيش منذ ما قبل ٢٣ يوليو امتداداً إلى وجود بعض أعضائها فى تنظيم الضباط ، بينما تحفظت القوى الماركسية الأخرى باعتبار أن الانقلاب العسكرى أداة الرجعية المفضلة فى العالم الثالث . وزاد هذا الموقف حدة مع إعدام خميس والبقرى ومسحق اعتصام كقر الدوار .. واضطرت حدتو فى نهاية عام ١٩٥٢ إلى الإقرار برجعية النظام ، ليس بسبب موقعه من

(١٠) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ١٨٢ .

(١١) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ٩ .

الطبقة العاملة ، ولكن بسبب تقاربه الملموس مع الولايات المتحدة آنذاك .. أما عودة الجميع للتأييد فكانت مع إعلان صفقة الأسلحة التشيكية وباندلونج وتوتر العلاقات مع الولايات المتحدة مرة أخرى .. وأخيرا تأميم قناة السويس . وهذا هو ما يطلق عليه السعيد "عودة يوليو إلى المسار الصحيح" . فالمسار الصحيح لا علاقة له بالموقف من النشاط المستقل للطبقة العاملة .. لأنه ينطلق من معيار وحيد هو الموقف من "القضية الوطنية" .

وفي ضوء المعيار الذي يقوم عليه مفهوم "المسار الصحيح" هنا يصبح مفهومنا تماما اهتمام السعيد بتبرئة حدثو من العلاء للنظام بالقول بأنها كانت واقعة تحت تأثير الآخرين .. والتذكير بأنها تأخرت ولم تلجأ إلى معاداة النظام بعد إعدام خميس والبقرى مباشرة ، على أساس - كما جاء في وثائق حدثو آنذاك - أن "الكتلة المعادية للشعب وعلى رأسها الاستعمار الأمريكى تعمل على عزل حركة الجيش عن حركة الطبقة العاملة بصفة خاصة وعن الحركة الشعبية بصفة عامة ... [وعلىنا] أن نناضل من أجل فضح المؤامرة الاستعمارية التى تهدف لتحويل رصاص الجيش إلى صدر الشعب" . وبعبارة رفعت السعيد "النضال لعزل نفوذ الرجعية وتأثيره" على الضباط باعتبارهم يتمتعون لفئة غير معادية هي البرجوازية الصغيرة^(١٢) . وبعبارة أخرى فإن الواجب الأساسى للحركة الماركسية هو منافسة الاستعمار على صداقة الضباط وعدم إغضابهم . ويرى السعيد أن هذا الموقف "كان صحيحا ورصينا ومتواكبا مع مفاهيم ومعلومات وعلاقات حدثو بحركة الجيش"^(١٣) - مشيرا هنا إلى وجود عدد من أعضاء حدثو لى تنظيم الضباط . فالموقف الصحيح .. مثله مثل "المسار الصحيح" ينطلق أولا وأخيرا من القضية الوطنية .

ومع ذلك لم يتفق الجميع على الموقف من النظام بعد عام ١٩٥٧ .. فقد

(١٢) نفسه ، ص ١١٢ .

(١٣) نفسه ، ص ٢٤٦ .

تجدد الخلاف والصدام بين الحركة ككل والنظام بعد الوحدة مع سوريا بسبب اتجاهه إلى مصادرة الحريات السياسية في سوريا أيضا وصلى ناصر الحثيث للقضاء على نفوذ الماركسيين في العراق في ظل حكم عبد الكريم قاسم بالإضافة إلى تضيق مجال الحركة أمام الماركسيين المصريين برغم تأييدهم العملي والنظري له . فبينما تمسكت حلتو بالتأييد واتجهت إلى الدعوة لدخول الاتحاد القومي - حزب النظام الذي يحتكر الشرعية - ودعمه ، رأت منظمات أخرى وجوب الاستقلال عن هذا الحزب باعتباره حزب البرجوازية برغم الاتفاق العام على تأييد النظام . وبرغم أن السعيد لا يؤيد صراحة اتجاه الذوبان في الاتحاد القومي (حيث لم يكن متاحا عمليا سوى النشاط الفردي من داخله بفرض موافقة النظام وفي الحدود التي يسمح بها) ، إلا أنه يستنكر تشدد الاتجاه الآخر الذي سعى دافعا عن ماركسي العراق اللذين يتآمر عليهم ناصر إلى "إغضاب الحكام .. وبالدقة إغاضتهم"^(١٤) ، وعدم مراعاة شعور ناصر "بالغيرة" تجاه قاسم^(١٥) . وبرغم إدانته لاندفاع الاتجاه الأكثر تهادنا داخل حلتو إلى نقد ماركسي العراق لموقفهم من ناصر ، إلا أنه - على حد تعبيره - "لا يرفض توجيه اللوم إلى البعض الذي نسي نفسه في غمار معركة مفتعلة وخالية من الفطنة ضد نظام حكم عبد الناصر" - وهنا المقولة الجوهرية : "الذي كان وبرغم كل أخطائه نظاما وطنيا ومعاديا للاستعمار"^(١٦) .

وإذا كان موقف حلتو والسعيد الأصلي من الضباط يقترح الدخول في منافسة مع الاستعمار على قلوب رجال النظام .. فإن الموقف من الصدام الثاني أكثر دلالة .. فهنا يتجه السعيد إلى تخطيط النظام .. إذ يرى أن الماركسيين كانوا محقين في انتقاداتهم له .. لأن "قضية الخلاف : الديمقراطية وأسلوب ممارسة

(١٤) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ١٨٥ .

(١٥) نفسه ، ص ١٤٧ .

(١٦) نفسه ، ص ١٨٢ .

الوحدة العربية كانتا وباللغة "كعب أخيل" بالنسبة للنظام ، فمنهما أتت الضربات المتتالية ، وبسببهما وقعت أكثر من كارثة ، بل وصفت التجربة بأكملها فيما بعد^(١٧) . فحتى إذا كان النظام مخطئا عند السعيد فإن مشروعية نقده تنبع بالضبط من الموقف الجوهري القائم على الولاء له .. أى من أنه نقد من الداخل ولمصلحة النظام ذاته .. وبهدف "حمايته من أخطائه" ... أو - بقدر من المبالغة - من "انقلابه على نفسه" ! نفسه الوطنية الافتراضية طبعاً ! وسوف يلاحظ القارئ أن هذا الطرح بطبيعته ذاتها لا يترك مساحة ما لإثارة قضية السلطة .. وبالذات سلطة الطبقة العاملة .. فإذا كان الموقف "الرصين" السابق يعنى جواز التسامح إزاء قمع العمال حتى لا تنجح "مؤامرة الاستعمار لتوجيه رصاص الجيش إلى صدر الشعب" ، فإن هذا الموقف الثالى يعنى ما لا يقل عن تفويض النظام فى الحكم وقصر المطالبة على "حق الاستشارة" - والضغط بالتالى - بدعوى مساعدة النظام على تبنى ما تفرضه الحركة أنه "مياسات صحيحة" بعبارة مصلحة النظام ذاته .. مقابل الحصول على نصيب من الشركة الناصرية يتناسب مع هذا الدور ويمكنها من أدائه . وجدير بالذكر أن هذا الموقف لا يخص السعيد وحده .. بل هو موقف شديد الانتشار ، تجسد فى عشرات الوثائق والخطابات الموجهة للنظام من داخل السجون وخارجها .. خاصة بعد ما سُمى بقرارات يوليو الاشتراكية .

إلى هنا يمكن القول بغير مبالغة أننا أمام طبعة ناصرية من الماركسية من الناحية السياسية . غير أن هذه الطبعة ، وإن كان يبدو من كتابى رفعت السعيد أن حدثت قد تبنت أكثر أشكائها تطرفاً - وهذا مصدر فخر للسعيد على أية حال - إلا أنها كانت قاسماً مشتركاً للحركة فى مجموعها .. ففى نهاية المطاف لم يتخذ قرار الحل الذى يمثل الامتداد المنطقى لهذا التصور فريق دون فريق .. والأهم من ذلك أن هذه الطبعة الناصرية تستند أصلاً من الناحية الأيديولوجية إلى طبعة وطنية للماركسية .. وهى طبعة يمكن القول بأنها سبقت وجود الناصرية السياسى أصلاً.

(١٧) نفسه ، ص ١٥٠ .

ولا أدل على ذلك من رؤية الصورة الأيديولوجية عند المنظمات المختلفة وقت معارضتها للنظام . فحين "أخطأت" حدتو وعارضت حركة الجيش ، كان اتهامها الأساسى لها هو أنها "تقف مع البرجوازية الكبيرة وتتخذ موقف الحياة الصريحة"^(١٨) - أى خيانة القضية الوطنية . وحين تصل إلى قمة تطرفها فى معاداة الضباط تتهمهم بأنهم عصابة عسكرية عميلة لأمريكا ، وترفع شعار الكفاح المسلح مع اتهام النظام بأن معاهدة الجلاء التى وقعها تعد شكلا من أشكال الارتباط بخلف الأطلنطى^(١٩) .

وليس هذا موقف حدتو وحدها .. فتتظيم "النواة" المنشق عن حدتو يتهم حكومة الضباط بأنها "تخون [الوطن] وتساوم"^(٢٠) ، وتعارض طليعة العمال حكم الضباط على أساس أنهم يشكلون ديكتاتورية عسكرية فاشية تسعى لاستبدال الاستعمار الأمريكى بالإنجليزى^(٢١) . أما منظمة الراية التى كانت آخر منظمة كبيرة تتحول لتأييد الضباط فقد واصلت المعارضة على أساس أن النظام يسعى لجر الشعب للحرب العالمية بالاتفاق مع المستعمرين^(٢٢) ، لتصل إلى القول بأن حركة الجيش قامت بتدبير أمريكى^(٢٣) . ولعل الموقف الأكثر دلالة على هيمنة الأيديولوجيا الوطنية هو تأكيد "مجموعة الحزب" (أعضاء الحزب الشيوعى المصرى المشكل عام ١٩٥٨ بعد انفصال حدتو عنه) - برغم معارضتها للنظام على أساس أنه واقع تحت سيطرة اتحاد الصناعات وكبار الرأسماليين - على "أننا سنقف

(١٨) السيد ، منظمات اليسار ، ص ١٣٧ .

(١٩) نفسه ، ص ١٧٥ - ١٧٨ .

(٢٠) نفسه ، ص ٢٣٩ .

(٢١) نفسه ، ص ٣٣٦ .

(٢٢) نفسه ، ص ٣٩٢ .

(٢٣) نفسه ، ص ٣٩٣ .

إلى جانب عبد الناصر إذا كان جادا فسي مواجهة الاستعمار والصهيونية" (٢٤) .
فحتى إذا كان النظام معبرا عن الرأسمالية فإن الموقف النهائي منه - من جانب
منظمة ماركسية - يظل مرتبطا بالمعيار الوطنى وحده .

وخلاصة القول أن المعيار الوطنى كان هو الفاصل فى تحديد مواقف الحركة
من النظام . غير أنه ينبغي أن نلاحظ هنا أن هذا المعيار الوطنى كان مرتبطا عند
المنظمات الشيوعية بالموقف من المعسكرين الشرقى والغربى ، باعتبار أن أولهما
معسكر التحرر والآخر هو معسكر الاستعمار . ويبدو أن المسألة قد تطورت على
الوجه الأتى : وجدت الحركة الماركسية المصرية فى الأربعينات أن القضية الوطنية
التي انفجرت مرة ثانية آنذاك تصلح تماما للحلول محل قضية الدفاع عن السلام
العالمى الذى بدأت بها البور الأولى لمنظمات الحركة ، على أساس أنه شعار شعبى
جامع يكفل العداء للاستعمار .. أى للمعسكر الغربى . وتقل النضال
الأيديولوجى الأساسى للحركة فى التأكيد على أن الولايات المتحدة لا تمثل حلا
للقضية الوطنية بل حليفا للاستعمار التقليدى ورأس حربة الاستعمار بعد الحرب
.. على خلاف الموقف الوطنى التقليدى الذى يرى أنه لا بأس من الاستفادة من
كل القوى الدولية للحصول على الاستقلال . وبالطبع كان هذا الموقف يمثل فى
البداية ترجمة مصرية للقضية الأساسية للأحزاب الشيوعية آنذاك ، وهو مساندة
الاتحاد السوفيتى باعتباره المجتمع "الشيوعى" القائد فى مواجهة الرأسمالية العالمية
بزعامة الولايات المتحدة . غير أن الاندراج فى الحركة الوطنية بشعاراتها والتجنيد
على أساسها أسفر فى النهاية عن اختزال الماركسية المصرية إلى الموقف من القضية
الوطنية والاستعمار الأمريكى الجديد ، بل والانهماك فى الدفاع عن وطنية
الحركة الماركسية التى عادة ما كانت تُتهم من قبل خصومها بأنها "عميلة" للاتحاد
السوفيتى ، وبالتالي غير وطنية .. واختارت الحركة دالما أن تتمسك بمكاسبها
الأولى من الاندراج فى إطار الحركة الوطنية القوية .. وفقدت بالتالى استقلالها

(٢٤) السعيد ، تلويخ الحركة الشيوعية ، ص ٢٢٠ .

الأيديولوجى .

ولا أدل على ذلك من أن الشعار الوطنى كان ارتباطه بقضايا الطبقة العاملة التى حرصت كل منظمة على التأكيد على أنها المعبر الوحيد - أو الأمثل على الأقل - عنها ، ضعيفا للغاية . وبالطبع فإن حدثوا هنا أيضا فى المقدمة : فهى تتنازل ببساطة عن حلمها الكبير بإقامة اتحاد عام للعمال عند صدور إشعار ناصرى فى سبتمبر ١٩٥٢ بتأجيل انعقاد مؤتمره التأسيسى إلى أجل غير مسمى وتواصل تأييد النظام^(٢٥) ، ثم تحصل من الاعتصام العمالى فى كفر الدوار وتغاضى عن سحق الجيش له ، بل ويندفع كوادرها إلى مساعدة الجيش على تهذئة سكان كفر الدوار^(٢٦) .. كما تستسلم ببساطة عندما تسولى هيئة التحرير على نقابة الأحذية الواقعة تحت نفوذها بالقوة^(٢٧) . وبالطبع يختلف الموقف من مطالبات الطبقة العاملة عندما اتجهت حديثا إلى معاداة النظام باعتباره غير وطنى فى رأيها آنذاك .. إلا أنه مع عودة سياسة الوفاق مع ظهور "وطنية النظام" - شاملة الموقف من الولايات المتحدة - تعود سياسة تهذئة العمال ، باسم الحزب الموحد الذى شمل حديثا وآخرين هذه المرة ، بحجة أن الشركات الاحتكارية تستفزهم وتجرحهم لمعارك وإضرابات ومظاهرات للإيقاع بينهم وبين الحكومة - الوطنية طبعاً - الأمر الذى كان يتطلب من وجهة نظرهم أن يبرهن العمال على تأييدهم لحكومة ناصر بتقديم طلباتهم النقابية إليها^(٢٨) .. وبالتالى محل التحكيم الحكومى محل النضال الطبقي العمالى وتكرس فكرة أن الدولة وميط وحكم بين الطبقات . وحين أثبتت السلطة الناصرية النشاط النقابى بإقامة اتحاد عام للعمال

(٢٥) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ٦٤ .

(٢٦) نفسه ، ص ٦٣ .

(٢٧) نفسه ، ص ٧٠ .

(٢٨) نفسه ، ص ٢٨٠ .

تحت هيمنتها البرت حدثت تقوم بواجب التحية لهذا الاتحاد^(٢٩) السلطوى ، بل ودعمته وحنوت العمال من الذين يريدون دفع المطالب العمالية للصدارة والقضايا العامة - أى مساندة النظام الوطنى - إلى الخلف^(٣٠) . وليست المسألة هنا مسألة إدانة .. بل توضيح لحقيقة أن التوجه الأساسى عند حدثتو - أو القضايا العامة بتعبيرها - هو التوجه الوطنى وليس إكساب البروليتاريا وعيا مستقلا بذاتها ومصالحها . وبعبارة أخرى فإن الموقف من الطبقة العاملة تابع للحكم على مدى وطنية السلطة . وحين يكون النظام وطنيا ولكنه يرفض أى نشاط ديمقراطى، نقابيا كان أو سياسيا ، فمن الطبيعى أن يصبح النشاط النقابى للعمال "مُحرّجا" للتنظيم .. يهدد بتكرار مآزق كفر الدوار ، الذى كانت الحاجة ماسة إلى تجنبه ، بقدر ما أنه يضع الأيديولوجيا الوطنية فى مواجهة تصور الحركة عن نفسها بوصفها حركة عمالية وشيوعية .. وينبع هذا الإحراج أساسا من الطابع القمعى للنظام ، حيث أنه لم يترك للحركة فرصة كافية للمناورة ، وإن كان قد منحنا الفرصة لفهم أيديولوجيتها بشكل غاية فى الوضوح !

وكان من أثر حسم الانتماء الأيديولوجى بهذا القدر من الوضوح - أى لصالح الوطنية لا العمالية - أن اتجه الموحد إلى التعاون مع أجهزة النظام بشأن القضايا الوطنية .. فعاونت كوادره المباحث فى تنظيم المقاومة "الشعبية" - إن جاز هذا التعبير هنا - للعدوان الثلاثى . ويفخر السعيد بنور الرفاق فى الضغط على المباحث من أجل مزيد من المقاومة . أما الشاعر الذى رفعت الكوادير أمام جماهير بورسعيد فكان "الوقوف صفا واحدا خلف قائدنا وزعيمنا البطل جمال عبد الناصر"^(٣١) .. ففى مقابل السماح لهم بالمشاركة فى المقاومة كان عليهم أن يرددوا أمام الجماهير اسم الزعيم الأوحده مع بقية الأبواق . لقد كانت الحركة

(٢٩) نفسه ، ص ٢٩١ .

(٣٠) نفسه ، ص ٢٩٢ .

(٣١) نفسه ، ص ٢٩٦ .

على استعداد ، إزاء التهاب القضية الوطنية لحظة العدوان الثلاثي ، لا لتهدئة العمال فحسب ، بل وليع نفسها للنظام بأى ثمن ، ولو كان هو المشاركة السياسية - وليس النقاية هذه المرة - فى تكريس مصادرة استقلال الحركة الجماهيرية وتبعيتها للنظام حتى وهى تمارس "المقاومة الشعبية" .

وإذا كان موقف حلتو والموحد هو الأكثر وضوحا بفعل المعلومات القليلة التى قدمها السعيد فإن ثمة دلائل على سيادة المنطق العام الوطنى لدى المنظمات المختلفة حتى وإن لم يكن بذات الدرجة من النبلية . فالتنظيم الذى نشأ من اتحاد الموحد مع الرواية - التى كانت كما قلنا آخر من أهد النظام - وحصل ولاؤه إلى حد تقديم نصائح للسلطة بشأن السياسات التى يجب على وزارة الداخلية اتباعها تجاه الإخوان المسجونين^(٣٢) . أما طليعة العمال فبرغم أنها كانت فيما يبدو المنظمة الأكثر اهتماما بالحركة المستقلة للطبقة العاملة والتزاما بفكرة ثقلها لها فإن باندونج كان بالنسبة لها علامة تحول كامل فى الموقف من النظام ، فأصبحت تتكلم عن "حكومتنا الوطنية"^(٣٣) . صحيح أنها احتفظت برؤاها بقدر من الاستقلال تمثل فى الدعوة لتكوين جبهة وطنية متحدة تساند عبد الناصر بدلا من أن تفنى فيه ، وأن نعمة التأيد أقل كثيرا من نعمات الموحد ، باعتراف رافعت السعيد ذاته ، وخلت تماما من تعجيد "الزعيم"^(٣٤) ، إلا أن أسرار الأيديولوجيا الوطنية حرمها فى النهاية من الحفاظ حتى على هذا التمايز البدئى - وإن كان غير فاعل سياسيا - ودفع بها فى نهاية المطاف إلى المشاركة فى قرار الحل .

وإذا كانت طليعة العمال قد شاركت المنظمات الأخرى مصيرها الأخير المرتب على الأيديولوجيا الوطنية فإنها بصفة عامة تقدم جانباً آخر من الصورة ، هو مأساة محاولة الاحتفاظ بأكر قنر من الاستقلال عن النظام باعتبارها فى نظر

(٣٢) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ٤٦ .

(٣٣) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ٣٤٢ .

(٣٤) نفسه ، ص ٢٤٦ .

نفسها منظمة بروليتارية . ولا يتمثل ذلك في الموقف المذكور في الفقرة السابقة فقط ، بل وفي مواقف مختلفة أرادت المنظمة أن تتخذ فيها موقفا مبدئيا بصرف النظر عن العواقب . فيخيرنا السعيد أن الحزب المتحد (حدثو والراية) قد أخذ على طليعة العمال اتهامها للحكومة بتزوير الانتخابات البرلمانية عام ١٩٥٨ ، ليس لأن الاتهام غير صحيح ، ولكن لأنه اتهام يتفق مع ما تقوله إذاعة صوت أمريكا .. وأن النقد يجب أن يكون "بنائيا" - على حد تعبير المتحد - قائما على أساس سياسى ويتفق مع "الخط الرئيسى لمركتنا الوطنية" (٣٥) . وبصرف النظر عن روح التحسب من إغضاب النظام التى أملت هذا النص فإنه ينطوى على تسليم صريح بعدم أهمية ارتكاب جريمة سياسية بحجم تزوير الانتخابات وبحق النظام فى تفصيل برلمان يناسبه - ناهيك عن أن البرلمان هنا لم يكن أكثر من منبر للرأى - ولو بثمن إفقار الحياة السياسية والاعتداء على ما تبقى من حقوق سياسية ضحلة للسكان . غير أن ما يعنينا هنا هو أن هذا الموقف من جانب طليعة العمال يشير إلى محاولة الإبقاء على تأييد مشروط للنظام ونوع من الشعور بأهمية الدفاع عن الحقوق السياسية الأولية .. كما أن الموقف المتمثل فى اعتبار النظام ممثلا للمصالح البرجوازية (مجموعة الحزب : طليعة العمال والراية) قبل التأميمات كما رأينا كان تعبيرا عن شعور بضرورة الحفاظ على تمايز الرايات بين البرجوازية وحزب الطبقة العاملة على نحو ما كانت المنظمات الماركسية ترى نفسها .

وجدير بالذكر أن واحدا من قادة هذا الاتجاه - أحمد صادق سعد - كان قد وصل إلى تحليل مشابه لقرارى الحبل .. إذ يرجعهما إلى عاملين ، أولهما "الخط الفكرى القومى الأساسى فى الفكر الماركسى المصرى ضد الأربعينات ، والذى كان بارزا بصورة قوية فى الخط اليونسى [حدثو] ، وكان أضعف كثيرا فى تيارنا ولكنه ازداد قوة شيئا فشيئا تحت ضغط الأحداث ... وجعل التمايز بين الشيوعية

(٣٥) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ٥٣ .

المصرية وبين الناصرية (هذه المتينات) يتلاقى" (٣٦) ..

والحال أنه إذا كانت الحركة فى مجملها قد عانت بدرجة أو بأخرى من التناقض بين "الخط القومى" والمعتقدات البروليتارية ، فإن الخط القومى كان مهمنا بحيث أننا مستغل فى العثر على برنامج سياسى لتحرير العمالي أسوة بالبرنامج الوطنى الواضح . فالعمال فى أقصى اللحظات تطرفا كان دورهم عند المنظمات يتمثل فى أنهم أكثر الطبقات كفاحية ووطنية . وعلى حد الملاحظة المرحية للغاية لأحمد صادق سعد فإن أحدا لم يتحدث عن سلطة الطبقة العاملة .. فالتطرف الأقصى كان القول بقيادة هذه الطبقة للحركة الوطنية ذاتها (٣٧) . ومعنى ذلك أن البرنامج الوطنى كان البرنامج السياسى الوحيد للحركة ، بينما تراجعت المطالب العمالية إلى محض مطالب نفاية خاضعة للسياسات الوطنية . ومن هنا نفهم كيف كانت حدثو ، الأكثر اتساقا مع هذه الروح ، مستعدة للمشاركة فى تهذئة العمال خوفا من انفجار التناقض بين المعتقدات السائدة عن تمثيل البروليتاريا والأيدىولوجيا الحقيقية الوطنية . ولعل أوضح تعبير لهذه المرء عن عمق هذه الأيدىولوجيا عبارة وردت على لسان رفعت السعيد وهو يقدم أحد كتابه : "لأجيال متعاقبة ... وهبت حبها وحياتها لهذا الوطن ولطبقة العاملة ولكل كادحيه" (٣٨) . فؤلاء رفاقه المناضلين هو : أولا : للوطن ، وثانيا : ليس للطبقة العاملة والكادحين ، بل لطبقة الوطن العاملة وكادحيه . وبعبارة أخرى فإن

(٣٦) أحمد صادق سعد ، رد بلاط يله على أسئلة موجهة إليه عن حياته ونشاطه السياسى وبعض المسائل الخاصة بتاريخ الحركة الشيوعية المصرية ، وعنوانه "رد على الأسئلة" ، مؤرخ أكتوبر ١٩٨٨ ، ويقع فى ٢١ صفحة قولسكاب . مودع عند أئنته منى صادق = سعد ، ص ٢١ . ولكنه يستخدم كلمة الخط القومى بمعنى "أعلى" أو ربما يحلى كلفظ محايد من ناحية الدلالات السياسية .

(٣٧) نفس المصدر والصفحة .

(٣٨) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ٨ .

الطبقة العاملة (الغلبة لا العالمية) تستحق ولاء المتاضلين بالضبط بسبب وطنيتها أو دورها المفترض في تحرير الوطن . وفي الستينات حقق النظام جانبا مهما من المطالب النقابية ، بل وتجاوز في بعض الأمور - مثل المشاركة في الأرباح ومجالس إدارات الشركات والـ ٥٠٪ الشهيرة للعمال والفلاحين - أقصى طموحات الحركة . فأصبح الشق العمالي بأكمله من برامج المنظمات الماركسية غير ذي موضوع .

وإذا كانت هذه "المكاسب الاشتراكية" قد أقرت - بل غُلفت تماما - بتأميم الطبقة العاملة سياسيا ونقابيا .. فإن مسألة التأميم السياسي لم تكن من الأمور الجوهرية عند الكثير من منظمات الحركة الماركسية المصرية . غير أن هذه المسألة كانت على قدر من التعقيد يستحق التناول . فالبرنامج السائد عند الحركة كان يسمى البرنامج الوطني الديمقراطي .. الأمر الذي يعنى أن الديمقراطية كانت مكونا سياسيا جوهريا .. كذلك سبق ورأينا كيف أن السعيد يأخذ على النظام عدم ديمقراطيته وينسب إليها الكوارث التي حلت بالنظام . ومع ذلك سوف نجد أن الحزب المتحد (حدثو والرابية) يرحب من حيث الجواهر بالإجراءات الإدارية التي اتخذها النظام لتصفية المرشحين غير المرغوب فيهم في الانتخابات مجلس الأمة ، وينظر بعين الرضا إلى استبعاد الحكومة "للمرشحين الرجعيين وعملاء الاستعمار المعادين لثورتنا الوطنية الديمقراطية [١] وبذلك سدت السبيل عليهم منذ البداية وصانت المعركة الانتخابية ومجلس الأمة من تخريبهم" (٣٩) . بل وبرر المتحد سريانا الاستبعاد على المرشحين الماركسيين أنفسهم بأن الماركسيين قد "عجزوا من قبل عن جعل قضية تكوين الاتحاد القومي بوصفه شكلا تنظيميا قضية جماهيرية تستجيب لها الحكومة" (٤٠) .. فالقوى اللوم على الماركسيين المتشددين .

(٣٩) نفسه ، ص ٥٤ .

(٤٠) نفسه ، ص ٥٣ .

والديمقراطية بصرف النظر عن المصطلحات الدسعرية شيء يتعلق بحق الممارسة السياسية . ومن خلال هذه المواقف .. يتضح أن أغلب منظمات الحركة قد تبنت مفهوما معينا للديمقراطية .. يتعلق حصرا بحق بعض القوى السياسية في التمتع بحق النشاط الجماهيري خصوصا والحقوق السياسية عموما .. فهي مسألة تتعلق بما يمكن أن نسميه المجتمع السياسي .. أي ممارسي السياسة الفعلية .. وبالتحديد تلك القوى التي تُعتبر وطنية .. أي تتفق مع الأيديولوجيا الرئيسية للحركة .. وعلى رأسها بالطبع المنظمات الماركسية ذاتها .. ولا يتعلق بالمعنى المفهوم الذي يقول بحق "الشعب" في اختيار حكامه وحق كل مواطن في التمتع غير المشروط بالحقوق السياسية . وهذا يعني أننا أمام مفهوم نحوي للديمقراطية - إن جاز التعبير . وبهذا المنطق يكون من حق نظام يعتبر وطنيا أن يفرض وصايته على الجماهير ويحدد لها المرشحين الذين تختار من بينهم .. فإذا لجأ أيضا إلى التزوير - كما سبق ورأينا - فإن وطنية النظام تحول دون "التطرف في نقده" - إن جاز التعبير . ولكن أن يستخدم النظام ذات الأساليب في مواجهة الحركة الماركسية التي تعتبر في نظر نفسها وطنية ، وكذلك الطبقة العاملة .. لهذا ما لا يتفق مع الديمقراطية الوطنية ، أي الديمقراطية المشروطة بالوطنية (وهذا هو فيما يبدو التعبير الأدق ، وليس الوطنية الديمقراطية) . ولا أدل على ذلك من أن حدثت ذاتها ، بعد انشقاقها من حزب ١٩٥٨ ، لم ترحب على الإطلاق بقرار الحكومة بقصر الرشيح في الانتخابات النقيية على أعضاء الاتحاد القومي ، وبالتالي استبعاد الماركسيين ، وإن كانت قد رأت أن معارضة القرار يجب أن تكون في حدود لا تصل إلى "ما يهزم تحالفنا مع الحكم الوطني" (١١) . ويصبح السبيل الوحيد أمام الحركة أن يتفاهم الأوصياء على الجماهير : أن تُقنع الحركة الماركسية النظام بإقامة "جبهة وطنية" معها .. والحال أن المجال السياسي لم يكن يسمح بتعدد الأوصياء . ولم يكن أمام الحركة الكثير لتفعله .. ليس فقط بسبب القمع الناصري، وإنما أساسا بسبب القيود التي فرضتها عليها أيديولوجيتها ذاتها .

فحتى هذه الديمقراطية "الوصائية" التي تقنع بمطلب المشاركة في السلطة من موقع الحليف التابع كان النضال من أجلها محدودا بمحدود الحفاظ على خط تأييد النظام طالما ظل في أعينها وطنيا .

ثانيا : النظرية

لا نستخدم هنا كلمة "النظرية" بمعناها العلمي .. بل نقصد بها معنى قريب من "الفقه" .. أى إسناد الأحكام والمواقف السياسية إلى أصول شرعية ما . وتمثل الماركسية مصدر الشرعية النظرية/الفقهية بالنسبة للحركة الماركسية ككل .. فخلافاً للمنظمات السياسية تتحول من الناحية النظرية إلى خلافات حول الماركسية الصحيحة وتبادل الاتهامات بالانحراف عنها وفقاً لقواعد "علم أصول الفقه" التي تأسست أثناء النزاع بين المناشفة والبلاشفة في روسيا القيصرية .. وموجه توجد مجموعة معروفة من الاتهامات ، أذكر منها : النزعة النقابية ، الانحراف اليميني ، النزعة اليسارية المغامرة ، النزعة البرجوازية الصغيرة .

غير أن هذه الظاهرة العالمية لم تتخذ ذات الشكل في كل مكان .. وسوف يحاول هذا الجزء من الورقة أن يلقي الضوء على خصائص "الفقه" الماركسي في مصر .. والذي اكتسب خصائص مختلفة عند المنظمات المختلفة . وبالطبع - بفضل المحاربات رفعت السعيد - سوف نحظى حلتو بنصيب الأسد .

يقدم تحليل هنري كوريل للجيش نموذجاً بارزاً لتحليلات حلتو : "الجنود : فلاحون في الأساس ، عمال الجيش : عمال ، صف الضباط : برجوازية صغيرة ، الضباط : برجوازية متوسطة ، الضباط الكبار : برجوازيين مرتبطين بالمصالح العقارية والملكية" . وقد استجبت حلتو في ضوء هذا التحليل - وأيضاً علاقتها المباشرة برجال الانقلاب - أن الضباط "الأحرار" ينتمون إلى البرجوازية المتوسطة .. التي تتميز بـ "التردد ، ازدواجية المواقف ، خشيتها من الجماهير وعداءها

للاستعمار معا ... الخ^(٤٢) . ويمكن أن نسمى هذا التحليل "التحليل البراجماتي المبسط" .. فما يريد كورييل أن يقوله ببساطة هو أن الرتب الأصغر أنسب فى الترجه إليها من الرتب الأعلى .. وفى سبيل ذلك كان على استعداد كامل لأن يغفل خصائص الجيش من حيث هو كذلك .. أى كمؤسسة هرمية إدارية تقوم على نظام للأوامر والانضباط .. وتفرض نوعيات بعينها من المصالح . فالجيش ليس تجمعا من الطبقات ، ولا يسلك أفرادها انطلاقا من اتعنائهم الطبقي إلا وكان ذلك إيدانا بتحطم الجيش وتفككه . أما فى الظروف "المعاداة" فيخضع الجيش لنظام خاص يفرز مصالح ونزاعات نوعية تتصل بطبيعته كجسم إدارى هرمى .. مما لا مجال للتوسع فيه هنا . غير أن الأخطر من ذلك هو مد هذا التصور على استقامته فى تحديد طبيعة الانقلاب العسكرى فى ١٩٥٢ .. الأمر الذى يفقر عند أبسط تفكير إلى أى أساس معقول أو غير معقول . ذلك أن هذا التحليل يبنى أن الضباط من حيث هم ضباط ليست لهم أكثر من مطالب قياسية .. من قبيل إصلاح إدارة الجيش أو المساواة فى فرص الترقي أو حتى زيادة الأجور .. كما فعل كونستبلات البوليس فى تمردهم قبل الانقلاب بسنوات قليلة .. أما الانقلاب العسكرى فلا يفهم مضمونه السياسى عموما - سواء بالتحليل الطبقي أو بغيره - إلا فى إطار تحليل واسع للظروف وتوازنات القوى السياسية التى جعلت الانقلاب ممكنا وناجحا ، بل ومنحته اتجاهه .. وليس بهذه الطريقة الفرية التى تشبه طريقة الحكم على مرشح فى الانتخابات وفقا لأصوله الطبقية وأخلاقه ! وإذا طبقنا طريقة الانتماء الطبقي المباشر على تحديد نظام حكم هتلر مثلا فسوف نجده أكثر تقدما من الضباط أنفسهم .. فهتلر ذاته وحزبه وقوات عاصفته تنتمى إلى البرجوازية الصغيرة لا المتوسطة .. وقس على ذلك الكثير ! ولا كان التحليل قد أغفل كل هذا يمكن القول أن العامل الخامس فى تطبيق هذه المفاهيم الكورييلية عن الجيش فى تحليل الانقلاب لا ترجع إلى أى نظرية فى التحليل الطبقي بقدر ما

(٤٢) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ١٠٠ . وثمة فرائد كثيرة معروفة فى كلمة "الخ" !

أنها ترجع إلى ضرورة تسوية ثقة حلتو المسبقة برجال الانقلاب - أى منحها أساسا شرعيا - بحكم الصلات الشخصية الوثيقة .. وبالفات الثقة فى وطنية الضباط وفى تعاطف بعضهم مع حلتو .

وتطور حلتو تحليلاتها فى ذات الاتجاه بعد عودة الرضا عن الضباط عام ١٩٥٥ : "حركة الضباط الأحرار هى إحدى الهيئات السياسية لقسم من البرجوازية الوطنية فى مصر ، هى بالتحديد تعبر عن مصالح الضباط المتوسطين والصغار وتعارض سيطرة الاستعمار والإقطاع المطلقة على الجيش وعلى مصائر الضباط بالتالى" - منطلقة هذه المرة من الأوضاع المهنية للضباط لتحديد "طبيعتهم السياسية" إن جاز التعبير ، وبشأن القضية الوطنية بالطبع - وتواصل : "فهل يعنى ذلك أنها محالية من الأفكار والشخصيات الرجعية ؟ كلا على العكس فطبيعة البرجوازية الوطنية تلك الطبيعة المزدوجة واضحة أيضا" (٤٣) . ويمكن التطوير هنا فى أنه يتيح استيعاب جميع الأحكام المتناقضة التى صدرت بشأن وطنية النظام .. فالطبيعة المزدوجة تسمح بتفسير التقارب مع الولايات المتحدة أو مع الاتحاد السوفيتى .. تأميم قناة السويس أو إعدام خميس والبقرى ... وبإمكان الضباط أن يكونوا تقدميين أو رجعيين .. من رجال الاستعمار أو من "رجال الوطن" .. فهذا كله كما ترى لا يخرج عن الطبيعة المزدوجة التى وُصفت بأنها "واضحة" . فهذا أشبه بقولك أن فلانا يجمع بطبيعة مزدوجة تجمع بين الخير والشر وبالتالى تصبح جميع تصرفاته "مفهومة" ، إما وفقا لطبيعته الأولى وإما وفقا للثانية ! وواضح أن صيغة بهذا الشكل وإن كانت تأخذ طابع التحليل الطبقي ومصطلحاته فإنها فى الواقع ليست سوى طريقة للتخلص من أى تحليل لصالح التعامل المباشر مع الظروف والأحوال المتغيرة .. وهى ما سميت - تجاوزا - بالتحليل البراجماتى . وفوق ذلك يمكن أن نلاحظ أن هذه الطبيعة المزدوجة تُفهم هنا - إمعانا فى البراجماتية - على أنها وجود "أفكار وشخصيات رجعية" - مقابل الأفكار

(٤٣) نفسه ، ص ٢٧٦ - ٢٧٧ .

والشخصيات التقدمية طبعاً . وهذا يعنى أن هذه الطبيعة المزدوجة ذاتها ليست لها أى منطق خاص .. أى ليس لها مصالح جوهرية محددة تجعلها تتجه يساراً أو يميناً فى ظروف متغيرة يمكن تحديد معالمها .. وإنما تعنى بساطة انقسام الضباط أنفسهم (وأفكارهم) إلى رجعيين وتقدميين .. أو بعبارة أخرى خيرين وأشرار بالمعايير الوطنية . وفى التطبيق العملى سوف يعنى ذلك أن من يوافقنا على أيديولوجيتنا الوطنية وما يوافقها من أفكار يعزير تقدمياً ، والعكس بالعكس ، وبالتالي تبرير منطق منافسة الإمبريالية على قلوب الضباط والمناورة داخل صراعات الضباط أنفسهم . فهـ "النظرية" هنا تعنى فى إلقاء أى نظرية لصالح الحس العملى المباشر .

وإذا كان السعيد يستكر فيما يبدو قول البعض فى حديثه بوجود "مجموعة اشتراكية فى السلطة" بعد التأميمات^(٤٤) ، فإن هذا القول ليس فى الحقيقة سوى امتداد لمنطق حديثه الخاص فى التحليل ، لا يعيد سوى أنه يفترض إلى المصطلحات الطباقية التى استخدمت فى التحليل الذى ناقشناه حالاً .. والتى تعد بالطبع ضرورية من وجهة نظر بروتوكولية بحثية . كما يتسق مع هذا المنطق أن يعزو الحدويون قمع النظام لهم برغم تأييدهم له إلى "طبيعة مزدوجة لجهاز الدولة" .. أو بتعبيراتهم ذاتها : وجود "جناح رجعى" ، سواء تم اكتشافه فى "المباحث العامة" عام ١٩٥٦^(٤٥) ، أو فى "الأهرام" - أى هيكىل - عام ١٩٥٨^(٤٦) ، أو حتى بشكل غير محدد تماماً : "دوائر معادية لتوجهات الحكم" الذى كانت وطبيعته قد أصبحت محل تسليم نهائى^(٤٧) .

أما منظمة الراية فيبدو أنها كانت أقرب إلى خصائص الستالينية منها للبراجاتية ، وأكثر اهتماماً بالتمسك بتحليلات طبقية تقليدية .. بصرف النظر عن

(٤٤) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ٢٠١ .

(٤٥) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ص ٢٨٠ - ٢٨١ .

(٤٦) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ص ٤٦ - ٤٧ .

(٤٧) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ٢٠١ .

الصحة والخطأ . فقد انطلقت أصلا من فكرة "خيانة" البرجوازية الكبيرة للقضية الوطنية .. وبالتالي طرحت بعد الانقلاب شعار جبهة شعبية ضد حكم الضباط ، باعتباره حكما للبرجوازية الكبيرة "الخائنة" . ولا أدل على اهتمامها بالتمسك بتحليلاتها الطبقيّة القاطعة - أو الأصول الفقهيّة - من استمرارها في موقفها هذا حتى عام ١٩٥٧ .. ضد واقع أن النظام ليس أمريكيا . لذلك كان انكسار الخط السياسي للمنظمة حادا ولحظيا من النقيض إلى النقيض . ولا شك أن الدافع الأصلي لهذا التشدد كان بالضبط تاريخ هذه المنظمة . ذلك أنها طرحت نفسها بقوة عام ١٩٥٠ واقتضت العديد من كوادرن حذرو وغيرها ونعت ثلثا سريعا بفعل نقدها لغيرها من المنظمات باعتبارها مهادنة للبرجوازية .. بل و"قيادات بوليسية متعفنة في خدمة البرجوازية" وغير ذلك من الأوصاف التي لم تتورع عن استخدامها لإظهار تشددتها^(٤٨) . غير أن ثمة دافع آخر لهذا التشدد - غير المبرر في ضوء الأيديولوجيا الوطنية التي تبنتها - وهو قيام رابطة الولاء في هذه المنظمة جزئيا على عبادة الشخصية .. حيث كان يشار إلى فرّاد مرمي قائدها بعبارات من قبيل "عاش خالق نظرية حزبنا وموجه رابتنا خالد .. العظيم"^(٤٩) . والذي يعني هنا هو أن "خالد العظيم" يكتسب مشروعيته من أنه "خالق النظرية" .. ولذلك كان تغيير النظرية القائلة بخيانة البرجوازية مسألة خطيرة أيديولوجيا وتنظيميا .

وبين هذين الطرفين يمكن أن نقول أن حذرو كانت الأكثر تعبيرا عن الروح العامة للفقّه الماركسي المصري ككل .. على أساس أن البراجماتية كما وصفناها قريبة الصلة بالعفوية . ذلك أن كلا التحليلين البراجماتي والاستاليني مجتمعان في التحليل الأخير في سمة العفوية النابعة من الأيديولوجية الوطنية كما تبنتها الحركة. يقول السعيد أن الحركة بمجملها قد تقاسمها تكتيكان .. أولهما يقول

(٤٨) نفسه ، ص ٣٥٧ .

(٤٩) نفسه المصدر والصفحة .

بالثورة الوطنية الديمقراطية ومحورها تحرير الوطن من الاستعمار والثاني "يتجاهل طبيعة المكونات لحركة الفعل السياسي والاجتماعي في بلد شبه مستعمر كمصر ويدعو مباشرة إلى ثورة تحريرية مسلحة بقيادة الطبقة العاملة على رأس كتلة الطبقات الشعبية"^(٥٠). وبصرف النظر عن كلمة "المسلحة" هذه التي سيعتبرها الكثيرون عن حق افتتاحا من السعيد .. فإننا نلاحظ أن المراوحة بين الخيارين إنما كان يتعلق في المقام الأول بمدى إمكانية العثور على حليف "برجوازي" قوي يتميز بالوطنية يمكن أن تساند الحركة سلطته .. برغم الكلام الكثير عن "قيادة الطبقة العاملة" . فالبرنامج يكون ديمقراطيا وطنيا - حسب المصطلح الذي اخترته - إذا وجد هذا الحليف - مثلا في الوفد أو الضباط - الذي يمارس سياسات تعتبر وطنية .. أي معادية للاستعمار . ويصبح البرنامج ديمقراطيا شعبيا .. أي قاتلا بخيانة البرجوازية إذا تعذر إيجادها . ويترتب على هذه المقولة اتجاه البرنامج إلى اليسار والتشدد في نبرة قيادة الطبقة العاملة للحركة الوطنية في مواجهة البرجوازية الخائنة .. أي تنشيط ودعم الكفاح العمالي . وبهذا المعنى يصبح موقف المنظمات الماركسية بالضرورة عفويا ، لاعتماده سياسات رد الفعل تجاه مواقف النظام . وبصرف النظر عن اعتذار رفعت السعيد عن اتجاه حدثو في عامي ١٩٥٣ و ١٩٥٤ إلى معاداة النظام فإنها بدورها تهاجمت في تلك اللحظات شعار الديمقراطية الشعبية مع للمنظمات الأخرى .. لتصل إلى القول بوضع المشروعات المتوسطة والصغيرة تحت الرقابة الشعبية مع ضمان أرباح معقولة لها^(٥١) ، وواصل الموحد هذا الخط المتشدد في فترة العداء للنظام^(٥٢) . ولا شك أن إصرار الراية على انتهاج سياسة العداء تجاه الوفد - حين كان في السلطة - ثم الضباط لفترة طويلة كان أبعد عن الراجحية .. ولكنه كان في

(٥٠) نفسه ، ص ٣٢٦ .

(٥١) نفسه ، ص ١٣٤ .

(٥٢) نفسه ، ص ٢٥٥ .

الواقع عفويا أيضا ولكنه أميل إلى "العناد" بشأن سياسات هذا وهؤلاء ، حيث أنه
المختار إلى موقف مختلف من معايير الحكم على النظام ذاتها ، وهي معايير من شأنها
بالضرورة أن تضع الحركة في موقف رد الفعل أو العقوبة .

وفي إطار ميادة الأيديولوجيا الوطنية لاشك أن حدثت قد اكتسبت ميزة من
كونها الطرف البراجماتي بامتياز . فكانت بفضل براجماتيها بالذات الطرف الأقدر
على الحركة في ظل هذا النظام الذي اضطرت جميع الأطراف في النهاية إلى
الإقرار بوطنيته . ففي ظل غياب أى تصور للعمل السياسى خارج إطار
الأيديولوجيا الوطنية ، وخاصة بعد التأميمات ، كانت النيلية تجاه النظام ميزة
نسبية ، وكان الفقر النظرى ميزة .. بقدر ما أنه أعفى الحركة من الكسارات
خطيرة ومفاجئة في الخط السياسى .

ربما كان ثمة طريق آخر مقترح لإعادة فهم ما فعله الناصرية .. يتمثل في
التجاه طليعة العمال إلى محاولة التوصل إلى تطبيق مصرى للماركسية لا يعتمد فقط
على دراسة الأمهات النظرية وإنما "تنظير الدروس المستخلصة من التجارب
النضالية" (٥٣) .. أى دراسة المسار السياسى الواقعى لا الافتراضات الموروثة . وأيا
كان مدى التزام المنظمة على مدى تاريخها بهذا الاتجاه عمليا فإن الطابع القومى -
بتعبير صادق سعد - للأيديولوجيا السائدة منع هذه المنظمة من التوصل إلى نتيجة
مختلفة عن بقية المنظمات .. فغيرت خطها السياسى كلية عام ١٩٥٥ كرد فعل
لسياسات النظام .. وعلى أية حال فيبدو أن هذا المسار بالذات يحتاج إلى دراسة
أدق لفهم أسباب تعثره .

ويتمثل الهاجس الآخر للفقه النظرى في مسألة "التمثيل" . ففي إطار
الأيديولوجيا الوطنية وفقه وطنية وخيانة البرجوازية .. انشغل الفقه النظرى بقضية
تعريف من من المؤسسات يمثل من من الطبقات .. وبصفة خاصة مسألة تمثيل

(٥٣) أحمد صادق سعد ، المصدر السابق ، ص ٧ .

البرجوازية الوطنية وتثيل البرجوازية المتحالفة مع الاستعمار. وعادة يتم ذلك بقياس السلوك السياسى للمؤسسات السياسية وفقا للمعيار الأيديولوجى المعتمد على قراراتها ومواقفها الرسمية .

ولا شك أن نظرية التمثيل لا ترجع إلى الحركة الماركسية المصرية وحدها - ولا حتى إلى الحركة الماركسية عموما .. فهى كائنة فى قلب الآليات السياسية التى ظهرت مع الدولة البرجوازية الحديثة . غير أن هذه النظرية اكتسبت طابعا خاصا عند الماركسية المصرية فى ضوء مقولة أخرى .. هى مقولة "المهمة التاريخية" .. ومؤداها أن ثمة مهمة تاريخية موضوعة على عاتق البلد أو الوطن ، فرضها منطق التطور التاريخى العالى ذاته .. كانت هنا - فى إطار الأيديولوجيا الوطنية - مهمة التحرر من الاستعمار والحق بركب التقدم والقضاء على بقايا الإقطاع ... الخ . وينحصر الخلاف بين المنظمات فى ما إذا كانت البرجوازية - المرشح الطبيعى نظريا لأداء هذه المهمة - قادرة على وراغبة فى تحقيق المهمة التاريخية أم لا . وفى هذه الحالة الأخيرة تزول المهمة إلى الطبقة العاملة . وبناء على ذلك يصبح من الأهمية بمكان تحديد ما إذا كان النظام ، باعتباره ممثل البرجوازية السياسى ، يتجه لتحقيق المهام التاريخية أم "يخونها" .. وبالتالي الحكم على ما إذا كانت البرجوازية المصرية ، من خلال ممثلها السياسى ، وطنية أم عميلة .. وبالتالي - أيضا - ما إذا كانت الخطوة التى ستبناها الحركة خطوة الثورة الديمقراطية الوطنية (حدث) ، أم الديمقراطية الشعبية (الرأية) .

والحال أن مقولة المهمة التاريخية على النحو الذى أوضحته أكسب أيديولوجية الحركة عموما طابعا اقتصاديا/ اجتماعيا - إن جاز التعبير - ولا مياسيا فى ذات الوقت ، يقوم على فكرة "الموضوعية" . فالمهمة التاريخية مسألة "موضوعية" فوق الصراع الطبقي .. بل يمكن القول بأنها مقياسه الحاسم . وبالتالي فإن المعيار هنا هو السياسات التى تتخذها المؤسسات التى ستعتبر معبرة عن سلطة البرجوازية ، مأخوذة بنتائجها أكثر منها مأخوذة من حيث هى تقييم للتأثير على

التوازنات السياسية ومواقع القوة .. أى من حيث تليتها للمهام التاريخية ، لا من حيث تأثيرها على توازنات القوى فى الصراع الطبقي . ويتطبق نفس الأمر على تحليل أوضاع الطبقة العاملة .. فعلى سبيل المثال اعتبرت حدثو مسألة إقامة اتحاد عام للعمال ومشاركة العمال فى الأرباح ... الخ .. بمثابة مكاسب عمالية ، وغفلت تماما عن جانبها الأهم ، وهو إخضاع الطبقة لنظام بوليسى صارم ومصادرة نشاطها النقابى .. دعت من النشاط السياسى الذى صودر على مستوى المجتمع بأكمله . وكان المنطق الواضح هنا هو منطق "المكاسب" "الموضوعية" بالمعنى الاقتصادى .. الذى لا يعطى أولوية لرؤية من يفعل ماذا .. ولكن لما اعتبر منذ البداية مكسبا وهدفا . والحال أن هذه المقولة تعنى فى التحليل الأخير تغليب السياسات اليومية والتكتيكات فى تقييم الموقف على الأهداف الاستراتيجية البعيدة المدى ، كالفكرة على الحركة والمناورة من خلال التمتع بحرية الحركة والاستقلال الفكرى والتنظيمى .

أما الملمح الثالث للفقه السياسى الماركسى آنذاك فهو تغليب قياس السياسات الخارجية على الداخلية .. وهو ما يتفق مع معيار الوطنية الحاكم للأيديولوجيا ومنطق المهمة التاريخية الذى رأيناه حالا . إذ تعد هذه السياسات الموضوع الذى يتجلى فيه هذا المعيار بأوضح صورة .. سواء تكلمنا عن معاداة الاستعمار أو التحالف مع المعسكر الشرقى . ويتمثل هذا الملمح فى التفاضل عن مسألة لا ديمقراطية النظام أمام مواقف بالنونج وصفقة الأسلحة التشيكية وليس حتى أمام قوانين "يوليو الاشتراكية" . ولم يجد عن هذا الموقف أحد حتى طبيعة العمال التى كانت الأقرب إلى الاهتمام بالتوازنات السياسية والأبعد عن التحليل "الموضوعى" المذكور سابقا والأكثر تمسكا بمطلب الديمقراطية . وكانت الحركة الماركسية ككل قادرة على القبول بأى حد من الإصلاحات الاجتماعية مهما كان طالما ظل النظام وطنيا فى عيونها .. بل ويمكن القول بأن التأميمات التى أجرتها الناصرية كانت مذهلة للحركة ، بل وتتجاوز أقصى طموحاتها .. بحيث أنه لو

كان أحدا قد نادى بها قبلها ثم وصمه بـ "الانحراف اليسارى" الذى يصل إلى حد البلاء .. وليس فقط "تجاهل طبيعة المكونات لحركة الفعل السياسى والاجتماعى" بتعبير رفعت السعيد وهو يتقد الواقفين على يسار حدثو .

غير أن النتيجة الأهم التى ترقبت على مجموع هذه الخصائص النظرية ، فى إطار الأيديولوجيا الوطنية ، أن الناصرية وقفت أمام الحركة الماركسية كأبى الهول .. ففشلت كل الحيل فى سؤالها عن كنهها .. وكانت مجمل سياسات النظام تنقض على رأس المناضلين كقدر غير مفهوم .. سواء كان قدرا تعبسا كاعتقائهم وتعذيبهم أو قدرا معينا كالتأميمات واللباق . فقدت الحركة عنصر المبادرة والقدرة على التوقع . فقد ساهمت جميع هذه الخصائص فى إخفاء السؤال السياسى الرئيسى .. وهو آليات عمل هذا النظام - الذى لم يكف عن إدهاش المنظمات الماركسية بقرواته - والقوى التى تحرك سياساته .. كمقدمة لتحديد استراتيجيات سياسية مستقلة للمنظمات الماركسية. وفى البداية كانت التحليلات التقليدية - وحتى البراجماتية الفاقدة للمعنى مثل "الطبيعة المزدوجة" - قادرة بشكل أو بآخر على إعادة تفسير الحدث بعد وقوعه . غير أن توالى المفاجآت أفقد الحركة بالضرورة الثقة بالنفس مع ظهور المعجز المتكرر عن الفهم والتوقع . ويمكن القول بأن هذا الموقف من الناصرية ما زال ساريا حتى الآن لدى الأغلبية على الأقل .

وبالطبع ليس من الممكن إغفال صعوبة تقييم الانقلابات العسكرية "التقدمية" التى اجتاحت العالم الثالث آنذاك .. إذ كانت ظاهرة جديدة من نوعها .. ولم تكن الحركة الماركسية المصرية هى التى قدمت أغرب التفسيرات لها .. بل لعل المساهمة "النظرية" الأقوى التى رسمت المواقف السياسية التابعة للحركة الماركسية من النظام قد أتت من "علماء" - وقل "فهاء" - الاتحاد السوفيتى الذين أنشأوا نظرية "التطور اللارأسمالى" لتبرير التحالف الضرورى من جانب الاتحاد السوفيتى مع هذا النظام وما يشبهه . غير أن هذا لا يمنع من ملاحظة أن

هذه النظرية كانت أفضل بكثير من فكرة "المجموعة الاشتراكية في السلطة" لأسباب بروتوكولية .. فقد كانت أكثر امتلاء بالمصطلحات الماركسية المعروفة .. وبالتالي تحوز قسما أكبر من المشروعية الفقهية .

إلا أن قبول هذه الفكرة وغيرها من قبل الماركسيين المصريين إنما كان ينبع بالضبط من ولاءاتهم الوطنية المرتبة على أيديولوجيتهم السائدة لديهم . وبعد انتهاء الحقبة الناصرية أصبحت الماركسية المصرية أميل إلى تبنى نظرية أعقد وأشمل لتبرير خيارها الوطنى .. هى نظرية التبعية ، التى تعد النظرية الأكثر أصالة فى التعبير عن صعود هذا النوع من الأنظمة فى ظل صراع المعسكرين . وليس من الغريب أن أصبح معظم اليسار الماركسى فى مصر الآن يقول بها ، بل ويحمل لواء الوطنية بمفهوم متشدد وشامل .. وأنه كان المبادر باختراع مبدأ "الدفاع عن الثقافة القومية" ومُنظر الخصوصية . إلا أن تفسير هذا الموقف الوطنى الراسخ من قبل جماعة تحرص دائما على القول بتمثيلها للطبقة العاملة يحتاج إلى الانتقال إلى نقطة أخرى : التكوين .

ثالثا : التكوين

تطرح هذه الورقة تصورا مبدئيا يقول أن المنظمات الماركسية المصرية فى ظل الناصرية كانت تمثل قطاعات من الإنجليجيسيا المصرية ، لا الطبقة العاملة . ولا محل هنا - نؤكد ثانية - لفكرة الخيانة .. فالمسألة هى إيجاد تفسير أكفأ للمنطقتات وتوجهات وحركة وبنية هذه المنظمات فى إطار الظروف التاريخية التى أحاطت بدشاتها ونموها . والواقع أنه كثيرا ما أخذت المنظمات الماركسية المصرية على بعضها البعض أنها منظمات برجوازية صغيرة ، غير أن هذه الفكرة التى تأتى فى معرض الجدل السياسى/الفقهى لم تجر أبدا دراستها بجديّة ، وأقصى ما يقال فى هذا الصدد أنها مرض أصاب حركة هى فى أساسها شيوعية عمالية . وإذا كانت فكرة المرض مناسبة لإدارة صراع سياسى حول مقولات نظرية مشتركة محل

للتزاع وتبادل الاتهامات فإنها مضللة تماما إذا كان هدفنا تفسير واقع الحركة السياسية الماركسية .. ذلك الواقع الذي يقول أن قطاعا كبيرا من الإنتليجنسيا المصرية قد تبني بالفعل الماركسية وناضل داخل هذه المنظمات وشكل غالبية كوادرها.

وأول ما يستلفت الانتباه أن صعود منظمات "الحركة الثانية" قد أتى ضمن سياق تاريخي شهد فجأة صعود منظمات عديدة تنتمي إلى الإنتليجنسيا المصرية وتعدى الأحزاب البرلمانية التقليدية بشكل أو بآخر : مصر الفتاة ، الإخوان المسلمين ، الحزب الوطني الجديد (بعد سقوط الحزب الوطني القديم في قبضة كبار الملاك) . وقد ظهرت إرهاصات غرد الإنتليجنسيا المصرية على تحالفها السابق مع كبار الملاك تحت ظل الوطنية في مظاهرات ١٩٣٥ التي أجبرت الأحزاب البرلمانية على الائتلاف تحت قيادة النحاس ، مما أسفر في النهاية عن توقيع معاهدة ١٩٣٦ . ثم أتت انشقاقات الوفد وأهمها الانشقاق السعدي لتزيد من إضعاف قبضة عجل أحزاب النظام البرلمانية على الجماهير الطلابية والإنتليجنسوية عموما . ومع تفاقم أزمة الإنتليجنسيا الاجتماعية والاقتصادية في الأربعينات وتزايد معدلات البطالة التي تعاني منها ازداد اقترابها من هذه المنظمات المختلفة . ولكن لما كانت الإنتليجنسيا عموما لا تجمع بثقل طبقي قوى فإن هذه المنظمات لم تفلح في ترجمة شعبيتها المتزايدة إلى تواجد قوى في البرلمان .. المؤسسة السياسية الشرعية الوحيدة التي يمكن نظريا أن تقدم لهم شيئا .. بأن تترجم أفكارهم عن "العدالة الاجتماعية" ومسئولية الحكومة عمن لا يملكون - التي لعبت المنظمات الماركسية دورا تاريخيا في التمهيد لها - إلى سياسات واقعية ملموسة .

وتكمن أهمية هذا التحول التاريخي في أن الإنتليجنسيا أصبحت أميل إلى طرح أفكارها الأيديولوجية النهائية ، أو مجتمعها المثالي ، مع تزايد مسخطها وانفصالها عن البرجوازية الحاكمة . ويقوم هذا الأفق بالضرورة على تحكم الدولة المطلق -

أى توليها مباشرة إدارة كافة الشؤون الاقتصادية والاجتماعية .. غير أن الإنتليجنسيا لا تقبى فعليا هذه الفكرة النموذجية إلا فى ذروة أزماتها الخاصة^(*) . فبعد اليأس من النظام سوف ترى هذه الإنتليجنسيا فى تحكم الدولة ركيزة ضرورية للتغلب على أزماتها باعتبار أنها هى المختصة بحكم مؤهلاتها بشئون إدارة جهاز الدولة الحديثة ، وسرى فى هذا التحكم الأداة المثلى لتحقيق أحلامها المثالية - أيا كانت - عن المجتمع : الوسائل الإدارية .

ولا شك أن صياغة المسألة على هذا الوجه المتطرف لم تحدث صراحة أبدا .. وإذا كان ثمة تناول فكري أقرب ما يكون منها فهو تناول سلامة موسى - تلك الشخصية الطرفية سياسيا التى وقفت خارج جميع التيارات الرئيسية - فى نظريته شبه الاشتراكية شبه الفاشية عن "السوبرمان" ، القائمة على تقديس العقل وسلطته اللامتناهية .. وبالتالي سلطة الإنتليجنسيا حاملة العقل والتى يفرض أن تكون منزهة عن كل غرض . كان لا بد لهذا التناول الصريح أن يكون على يد شخصية طرفية سياسيا .. فالإنتليجنسيا ليست لها القدرة على إقامة نظامها الطوبوى هذا .. وليس مشروعها مأخوذا فى نقاله بقادر على اجتذاب أية طبقة اجتماعية مهمة . كما أنها بحكم فكرتها عن تجردها ، النابعة من علاقتها المباشرة بجهاز الدولة ، لا تستطيع أن تعى مطالبها إلا فى إطار أيديولوجيا مجردة تناسبها .. أى فى إطار نظرية عن التمثيل تجعل منها ممثلا لشيء أكبر منها .. كالطبقة العاملة أو الإسلام أو الوطن .

وفى إطار سيادة الأيديولوجيا الوطنية - ميراث ثورة ١٩١٩ - ركبت الإنتليجنسيا المصرية المتعددة طبقاتها الخاصة المختلفة - ومنها الماركسية - من الأيديولوجيا الوطنية .. فصورت هدفها ، وهو الدولة كلية الجيروت ، على أنه

(*) حول مسألة علاقة الإنتليجنسيا بالدولة الحديثة والأيديولوجيات المختلفة التى تنبأها فى الظروف المختلفة وظروف ظهور طبقة إنتليجنسوية من أيديولوجية القومية الوطنية فى مصر ، راجع مقال : "الوداع الأخير للحرس القديم" .

الأداة المثلى لنصرة القضية الوطنية .. وهو ما لا يتحقق إلا بتصفية الدولة من "الحولة" وإقامة حلف وطنى شامل يهادر بصوت واحد وتلاشى فيه الاختلافات .

والحال أنه من المعروف جيدا أن الإنتليجنسيا المصرية لم تحتل فقط قيادة المنظمات الماركسية المختلفة ، ولكنها شكلت أغلبية كوادرها . وبينما تحقق شعار "التمصير" الذى كان يعنى أن تحتل الإنتليجنسيا المصرية موقع القيادة بدلا من الإنتليجنسيا الأجنبية والتمصرة ، فإن شعار العمل بمختلف أشكاله فشل فشلا ذريعا ما زال مستمرا حتى الآن . والحال أن شعار التمصير كان معبرا تماما عن الدفاع الحركة الماركسية الثالية بعيدا عن فلول الحركة الأولى المخطئة والاتجاه لحر تبنى "التحرر الوطنى" قاعدة أيديولوجية أساسية .. وموجهها رئيسيا لماركسيته .. أما العمل فكان يعرّف على ظروف كثيرة أخرى .

وترى هذه الورقة أن مقولة "البرجوازية الصغيرة" غير دقيقة لى وصف تكوين هذه المنظمات .. فالمعنى الدقيق للمصطلح يشير إلى أصحاب الأعمال الصغيرة كصغار التجار والزراع وأصحاب الورش .. ولم يكن هؤلاء بالقطع هم جمهور المنظمات الماركسية . وقد جرت كتابات ماركسية عديدة على إدماج الموظفين وأصحاب المهن الحرة فى فئة البرجوازية الصغيرة .. عادة مع اعتبارها لسم حديث منها . غير أن هذا التصنيف يعتمد على تشابهات هامشية تتعلق بالوضع الاجتماعى الوسطى بين البرجوازية والبروليتاريا .. فى حين أن الفروق الجوهرية من حيث الوضع فى عملية الإنتاج الاجتماعى - ولا داعى للخصوض فيها هنا - أكثر أهمية بكثير وتجمّل من الأجدى تحليليا أن تُفرد هذه الفئة - الإنتليجنسيا - وحدها .. خارج مفهوم البرجوازية الصغيرة .

أيا كان الأمر فإن هذه الورقة ترى أن فرضيتها القائلة بأن المنظمات الماركسية المصرية تمثل فئة من الإنتليجنسيا المصرية منتج تحليليا أكثر بما لا يقاس من الفكرة القائلة بأنها منظمات فاضلة للطبقة العاملة المصرية . فهذه الفرضية تتسق مع الأيديولوجيا الوطنية المجردة التى تبنتها وأعادت تدويرها لدى الكوادر

العملية التي نجحت في تجنيدها ، ومع موقفها العملى من الحقوق السياسية للطبقة العاملة الذى كان تابعا لموقفها من قضية وطنية النظام ، حتى إذا صرفنا النظر عن تطرفات حدثت فى هذا الصدد . كذلك تتسق هذه الفرضية مع الملمح التمثيلى للفقہ الماركسى المصرى الذى ناقشناه سابقا ، والذى يُعتبر كما سبق القول جانبا جوهريا من أيديولوجيات الإنتليجنسيا . كما أن الموقف السائد الذى يطرح الديمقراطية بشكل نخوى ضمن إطار أيديولوجيا وطنية مقدسة ، باعتبار أن الوطنية كانت الشعار المعتمد لما اصطُلح عليه بالمهام التاريخية ، يتفق تماما مع الأحلام الصوفية للإنتليجنسيا المتمردة الشابة .

وإذا كانت المنظمات الماركسية قد قبلت بمصادرة نشاطها ، فإن ذلك كان فى إطار تحقيق النظام لحلم الإنتليجنسيا الكبير بإقامة الدولة القوية الموحدة التى كانت تزداد تغلغلا فى أحشاء المجتمع ويتعاطم دور جهازها الإدارى على جميع المستويات .. بما فى ذلك المسعى الأيديولوجى العزيز على قلب الإنتليجنسيا بحكم كونه تخصص صفوتها الدقيق . ولما كانت دعاية النظام الموجهة - وبحسن تسميتها صراحة بمسبل المخ الجماعى (مع الاعتذار الشديد لجميع أحباء الناصرية) - تقول كلاما لا غبار عليه ككل من وجهة نظر الإنتليجنسيا الماركسية المصرية .. بل لعله كان فى جزء منه كلامها هى باللات .. يكون لا جناح عليها إذا لاذت بأحضان "الأخ الأكبر" وخضعت لشروطه فى الغناء الوطنى والثورى - كما قالت أروى صالح . صحيح أنه كان من الأفضل كثيرا للإنتليجنسيا المصرية الماركسية أن تُمنح حق الغناء كما تشاء .. وحاولت مرارا إقناع النظام بأن ذلك لن يضره فى شيء .. إلا أنه إزاء الشروط الناصرية القاسية المصحوبة بالقمع المكثف لم تكن الخيارات كثيرة .. ولم يكن من الممكن أن تقاوم الإنتليجنسيا الماركسية إغراء جهاز الدولة كلى الجيروت الذى كان جزءا من أعز أحلامها أكثر مما فعلت .

ولعله لا يخلو من دلالة هنا أن مكتب الكتاب والفنانين برئاسة كمال عبد

الحليم كان رائد خط تأييد النظام على طول الخط^(٥٤) .. فهذه الكوادر التي تمثل صفوة الإنجليز جنسيا - انطلاقا من فكرة الإنجليز جنسيا عن نفسها باعتبارها مبدعة أخلاقية - والتي حافظ النظام القوي للميز لخدمته على أيديها وأفكارها نظيفة من أي احتكاك بالطبقة التي يحولها ويتاضلون من أجلها بشكل رومانسي .. هذه الكوادر لم تجد في داخلها أي مبرر من أي نوع للاستمرار في مواجهة النظام . فدورها في "تمثيل الوطن" في وجهه "التقدمي" لن يتأثر .. بل لحل إمكانيات النظام الدعائية - الثقافية ستسمح لهم .. ليس فقط بحياة مريحة .. بل أيضا بتأثير أوسع وأكبر على الجماهير من خلال المطبوعات المدعومة والإذاعة والتلفزيون .. حيث سيكون بمسئولهم أن "ينوروا" الجماهير على أوسع نطاق ، بل وأن يفرضوا عليها التزوير فرضا !! ويسهموا بذلك في بناء "الاشتراكية الصامتة" التي لا يُسمع فيها صوت فوق صوت النظام والمظاهرات المؤيدة وقد تشبقت فيها الحناجر من افتتاف للزعيم المفوض في كل شيء . ولكن حتى ذلك لم يهناؤا به .. لسرعان ما وجدوا - بعد فوات الأوان - أن دورهم لا يصعد أن يكونوا أحد الأجنحة الأيديولوجية للنظام .. جنبا إلى جنب مع الإسلاميين والليبراليين و"الرجعيين" المتحالفين مع النظام في أجهزة أيديولوجية مختلفة .. ودخل الجميع في تنافس مرير على منح الشرعية للنظام .. كل من وجهة نظره .. وفوقهم جميعا أجهزة "الأمن الثقافي" والعناصر الموثوق بها ، التي لا تُعرف لها أيديولوجية سوى عبادة الزعيم بكل الطرق . ولم يكن ثمة مهرب سوى إعادة ترديد فكرة الصراع مع الجناح الرجعي داخل السلطة ... أما الديمقراطية فقد انتهت الحاجة إليها ما دام النظام يسهر على تطبيق "النظام الاشتراكي" .



غير أن طرح المسألة على هذا النحو طرح مبسط للغاية .. ومع أن المادة

(٥٤) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ١٢٤ .

المتوفرة لا تسمح بتحليل أعقد وأشمل .. ومع أن غاية هذه الورقة طرح فرضية أكثر من التوصل إلى استنتاجات نهائية متكاملة .. فلا بد من أن نلاحظ هنا أنه وإن كانت الإنتليجنسيا المصرية عموما تمثيلية وسلطوية حين تمرد وتطرح أيديولوجيتها الخاصة .. فلا شك أن الحركة الماركسية الثانية قد تميزت بميل ديمقراطي قوى بالمقارنة بمنظمات مثل الحزب الوطني الجديد والإخوان المسلمين . وأهم ما تمثل فيه هذا الميل تراثها النضالي الذي أرسى تقاليد كفاحية في حشد الجماهير وحثها على التمرد وعلاجها من عقدة الخوف من السلطة وتشجيعها على الدفاع عن حقوقها وتدريبها على أساليبه .. وهو ما يحتاج وحده إلى دراسة خاصة .

لقد قيل الكثير عن غياب الديمقراطية الداخلية عن أغلب التنظيمات الماركسية المصرية - والأجنبية - وعن الأسلوب التأمري في إدارة صراعاتها .. والتي حكى طرفا منها رفعت السعيد .. ولكن في كل الأحوال لم يكن نشاط المنظمات الماركسية الجماهيرى نجوياً على نمط الإخوان المسلمين .. بل اشتهرت الكوادر الماركسية بصداميتها وتجنبها للاتفاقات الفوقية .. وضربها للأمثلة على عدم خشية السلطة والاستهانة بها .. بشكل ربما بدا أحياناً مبالغاً فيه وغير مبرر ككفاية أمام الجماهير ذاتها .

إن تفسير التحذر الحركة الماركسية إلى ذيل للناصرية واستغنائها عن تراثها الديمقراطي يحتاج بالإضافة إلى ما قيل من قبل عن أيديولوجية الحركة ونظريتها وبنيتها أخذ علاقتها بالناصرية بعين الاعتبار . فهذا التراث النضالي بالذات هو الذى جعل الحركة مصدر خطر محتمل بشكل دائم على النظام ، حتى وهى تؤيده . فالنظام وهو يحشد الجماهير بالوسائل الإعلامية/ الإدارية - هذا التعبير جائز تماماً - كان لا بد وأن يعتبر أى نشاط مستقل من أية منظمة ماركسية مهما بلغ تأييدها له بمثابة إقامة جهاز مواز يمكن أن يتقلب عليه يوماً ما . خصوصاً أن تقاليد الكفاح الجماهيرى التى اشتهرت بها هذه المنظمات لم تكن مرغوبة أصلاً - إذا

أردنا تعبيراً مخففاً -- في ظل الناصرية . لقد كان قانون الصمت التام هو الشرط الأول لاستمرار النظام يرغم كل ادعاءاته التمثيلية العريضة .

كان الخلاف بين الحركة والنظام حول الموقف من حكم قاسم في العراق نهاية بروفة التعاون مع المنظمات الماركسية المؤيدة ، متمثلاً في السماح لها بقدر محدود ومحكوم من الحركة من داخل أجهزة النظام لحسب^(٥٥) .. فقد أوضح ذلك الخلاف أن استئناس المناضلين صعب وغير مأمون تماماً . بعدها أصبح هاجس النظام هو بالضبط كسر هذه الروح الكفاحية التي لم تتعلم ما يكفي من "الأدب" حين تتعامل مع السلطة "العليا" .. فكان التعذيب .. وكان أن أصبحت مخاطبة "الزعيم" كما يخاطب الناس بعضهم ، ولو بشكل ودي منطلق أصلاً من التأييد ، مبرراً كافيًا للقتل .. ولسبب كهذا مات ذلك المناضل الماركسي الكبير وهو "في عرض" "الزعيم" وتحت رحمة كلابه . وماذا يهم وقد ترك عشرات الآلاف من الجنود بعد ذلك بسنوات قليلة يجرون في الصحراء نحو القناة بلا معين .. غير أن كل ما أمكن فهمه من هذه الكارثة - للأسف - هو أن "الوطن" والزعيم قد هُزما .. وماذا عن هؤلاء الذين سبقوا للمذابح ؟ من حق المرء أن يصرخ غضباً .. وكفى عبادة للأصنام والمنحاء لها .

على أية حال .. كان على النظام - هذا النظام بالذات - أن يحطم التقاليد الكفاحية للماركسيين ياذلاًهم في السجون .. ولا يمكن للمرء أن يتهمه بالتقصير في ذلك . غير أن الشرط النهائي للتعاون الذي كان يكفل الاطمئنان التام للنظام كان إنهاء كل وجود لحركة مستقلة .. وهو ما عُرف بـ "الحل" .. ليضمن نهائياً عدم مواجهة مثل هذه الروح الكفاحية مرة أخرى . ونجح النظام في دفع الحركة نحو حسم ترددها بين تراثها الكفاحي وأيديولوجيتها الوطنية التمثيلية لصالح الأخيرة . فقد وجدت الحركة نفسها محرومة عملياً من كل إمكانية للعمل

(٥٥) نفسه ، ص ٩٦ - ٩٨ . حيث يؤكد أن التحرك المستقل من جانب الماركسيين كان محظوراً ويقابل بالقمع حتى في فترة "شهر العسل" هذه .

الجماهيرى ، بل وملقاة فى المعتقلات بكوادرها ومعاطفها على حد سواء ..
فماتت هذه التقاليد الكفاحية أو نامت عمليا ، وانتهت علاقة الحركة بالظهير
العمالى الذى اتسع الوقت للنظام لامتناعه داخل أجهزته العمالية البوليسية ..
ليقلب فى النهاية صوت "مكاتب الكتاب والفنانين" - إن جاز التعبير - فى
المنظمات المختلفة^(٥٦) .. أى "صوت الوطن" الذى ما زال يدوى فى أوراقه
اليسار . لقد كانت هذه "المكاتب" بالتحديد هى ما يريد النظام من الحركة ..
فحرص على توظيف الإيديولوجيا الماركسية فى أجهزته لتواصل التغنى
بأيديولوجيتها الوطنية المطعمة بـ "الاشتراكية العلمية" التى أقرها النظام . أما
الكوادر العمالية والجماهيرية فشنتها وأبعدتها عن جميع مواقع التأثير الممكنة . لقد
اختار النظام الأيديولوجيا الماركسية الوطنية حليفا له .. أما التراث النضالى
الجماهيرى الذى يعلم عدم تقديس السلطة فقد رفضه بإصرار .. وكان قرارا الحل
بمخافة قراراتين بالانصياع لهذا التفضيل . وكان السكوت على تشتت العمال
المناضلين .. الرفاق .. قرارا آخر تخلفته الإيديولوجيا الماركسية يوميا وهى "تكافح
ضد الرجعية" داخل أجهزة النظام .

ولعله من المهم أيضا أن نشير إلى أن عدم ظهور أى بديل للطبقة الوطنية من
الماركسية له ثقل جماهيرى على كثرة المشاحنات بين المنظمات الماركسية
وانشقاقاتهما إنما يدل بشكل أو بآخر على غياب إمكانية فعلية آنذاك لقيام حركة
مستقلة للطبقة العاملة المصرية .. وهو أمر يحتاج إلى دراسة أخرى .

(٥٦) يشير رفعت السعيد إلى رسالة أرسلت من أحد المناضلين إلى محمد شطا (حدث) ، يشير
فيها إلى انقسام الماركسيين إلى بعض منهم مستفيد يعيش فى ظل النظام عيشة ميسورة ويثق
فيهم النظام ويمتحنهم مناصب وآخرين من الفقراء يثق فيهم الشعب وتطاردهم أجهزة
السلطة : نفسه ، ص ١١٩ - ١٢٠ . ويحتوى ما حاول جزء من هذه الورقة أن
يؤصل هذه الرؤية التى تتم عن قلقة على رؤية أمور الماركسيين بمصاحبة عملية بعيدا عن
أيديولوجيا التمثيل .



بقى أن أشير إلى حقيقة تُسى عادة .. وهو أنه لا توجد كتابة بريئة .. وليست الكتابة التى مارستها الآن أقل إغراضا من غيرها . لا تتطلق هذه الورقة من الفراض إمكانية حركة مستقلة للطبقة العاملة الآن ، ولا تنفيها .. ولكنها تفرض أن الأيديولوجيا الوطنية الماركسية قد انتهى دورها بالفعل .. منذ زمن .. ليس بالنسبة للطبقة العاملة .. ولكن بالنسبة للفئة التى حملتها بالفعل : الإنجليجيسيا المصرية الدينية .. وبالذات قطاعاتها الأكثر طموحا ومقدرة .

لقد كان من آثار استسلام المنظمات الماركسية للنظام - ولأسباب أخرى أيضا - أن انتقلت راية كفاح الإنجليجيسيا الساخطة إلى أيديولوجية الإسلام السياسى فى صورته التكفيرية .. وضد مجمل الفكرة الوطنية . وفى أقصى تعبيرات هذه الفكرة تطرأ سوف يقول فكري مصطفى أنه لا يجد فارقا جوهريا بين أن تقصم المباحث بينه وأن يقتحمه جنود إسرائيل .. نازعا بذلك فكرة المشروع الوطنية ذاتها من جذورها .. وما كان بمقدور الإنجليجيسيا الماركسية أن تنجح وهى تطرح على الإنجليجيسيا المتمردة فى مواجهة هذا الموقف قصة صبرها الجميل وتأيدها المتواصل للناصرية فى ظل التعذيب .

ومع الزايب هذه المرحلة بدورها من نهايتها يترغ فى الألق احتمال .. مجرد احتمال .. أن تنهى الإنجليجيسيا خيارا آخر لحركتها .. يستفيد من التراث النبضالى التحررى للمحركة الماركسية المصرية - الثانية أساسا - ويخلق بديلا سياسيا منحررا من أفكار الوصاية والتمثيل والأيديولوجيا الوطنية برمتها - بما فى ذلك طبعها الأخيرة المسماة الخصوصية والثقافة القومية والتى ترن فى أذنى رنة الخراب - لصالح أفق أوسع لحركات جماهيرية أكثر وعيا وأقل دوجمائية وأكثر شعورا بعالمية عالمنا المعاصر .. وأكثر ديمقراطية واحتراما لأرواح الناس الذين يُجَرُّون بلا حياة للموت دفاعا عن شعارات مجردة ..

ولا داعى أيضا للبكاء على لين الناصرية المسكوب .. خصوصا أنه كان

مغشوشا ... فالمصالح العمالية ليست هي الدفاع عن "المكتسبات الاشتراكية" والقطاع العام ، ولكنها حق التنظيم النقابي والسياسى المستقل للطبقة العاملة . والثقافة "القومية" لا تهدها "القيم الأمريكية" ولا التطبيع ، ولكن يتهدها الانقمار إلى الاقتناع بحق مقاومة السلطات الاستبدادية والاحتجاج عليها بكافة الطرق . و"الشباب" لا يعانون من انهيار فى القيم العامة بمعايير الأيديولوجيا الوطنية ، ولكن من تكاثر حملة القيم على رأسه من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار .. كلهم يريد أن يفرض وصايته .. سواء باسم الوطن أو الدين أو العدالة أو ما شاءت الإنتليجنسيا الاستبدادية أن تخرج ... وقد آن لعقلية الوصاية الاستبدادية هذه أن تدفن غير مأسوف عليها .. آن لهذه الماكينة الثقافية الجهنمية أن توقف .. مرة وإلى الأبد .

كلا .. ليس العالم فقيرا إلى هذا الحد .. حد إجبارنا على الاختيار بين الأيديولوجية الوطنية وأيديولوجية الإسلام السياسى الشبيهة بها .. أو غيرها من أيديولوجيات الهوية الاستعبادية ، فهناك إمكانية .. مجرد إمكانية .. لاستعادة القيم النضالية التحررية للحركة الماركسية : القيم التى تعنى بتدريب الناس على المقاومة .. التى تنزل إلى واقعهم البسيط .. وتخلصهم من أيديولوجيات الهوية الاستبدادية التى - بدعوى رفعهم إلى مستوى قيم عظمى مرمدية - تستعبدهم ثم تنتهى بحاملها أنفسهم إلى أقصى درجات الاستعباد .. وكفى بالناصرية شهيدا



تعقيب منهجى وسياسى

برغم أن هذه المقالات لا تشكل فى مجموعها عرضاً منهجياً متسقاً للموقف الذى تدافع عنه ، فإنها فيما آمل تكفى لتحدى العديد من مسلمات ثقافة الهوية .. تلك "البؤرة الصراعية" المهيمنة الآن على أفق المجال الثقافى المعاصر فى مصر ، والتى تشكل بالتالى محورا ونقطة انطلاق فى الصراع حول مختلف القضايا ، بدءا من "مستقبل السلام" فى المنطقة وانتهاء بأحداث ثقافية بحثة مثل نشر رواية "الصقار" . وإذا كان صحيحا أن "هومة مبرقا لا تخلق إلا عند الغسق" فإن ثمة شواهد عديدة على دخول ثقافة الهوية مرحلة احتضار طويلة .. لعل من أهمها انتقال هذه الثقافة من "سوق المعنى" - أى الصراع حول الأفكار - إلى سوق الورق المطبوع - إن جاز التعبير - أى البيع عن طريق الإثارة القائمة على الدق المتواصل على طبلة الهوية فى كل كبيرة وصغيرة ، وبأعلى صوت ممكن .. مظلما شوهده فى "الدمعور" قبل إغلائها هى والعديد من الدوريات المشابهة ، ويُشاهد الآن فى دوريات أخرى مثل الشعب وروز اليوسف .

غير أن ما يعينى هنا فى هذه الخاتمة التعقيبية ليس استكمال تفسير هذه الظاهرة ولا مواصلة نقدها ، وإنما استكشاف الأبعاد المنهجية والسياسية لهذا التفسير وذلك النقد .

وأقصد بالأبعاد المنهجية تحديد الأسس المنهجية التى استندت إليها هذه المقالات ضمنا ، وما تثيره هذه الأسس بشأن الموقف من قضية الحقيقة ، بينما أقصد بالأبعاد السياسية تحديد أكثر وضوحا للموقف من قضايا القيمة السياسية التى يمكن أن تترتب على هذه الأطروحة . وذلك يهدفين أساسيين : أولهما استباق إمكانيات سوء الفهم بقدر ما أستطيع أن أتوقعها ، والثالى إلقاء مزيد من

الضوء على الإشكاليات التي يثيرها هذا الطرح ، وهي : أنه لا يوجد نقاش ممكن بغير افتراض وجود الحقيقة - بألف لام التعريف - ولا يوجد هدف سياسى بغير قيمة تعتبر مطلقة . وسوف أبدأ بمناقشة المشكلة المنهجية نظرا لدورها التأسيسى من منظور الصراع الفكرى ، الذى هو المجال الذى يُسهم فيه هذا الكتاب .

مشكلة الحقيقة

سمعت هذه المقالات كما التضح للقارئ إلى التشكيك فى بدهية سؤال الهوية بالدخول فى محاولة لتفسير سيادة هذا السؤال فى لحظة تاريخية معينة ، من حيث السياق التاريخى وتفاعل القوى الاجتماعية الذى ولدها . وقد انطوى هذا الموقف على ما قد يبدو أنه إنكار لوجود الهوية .. لأن المقالات لم تنحز إلى أى من التصورات المطروحة عن حقيقة هوية الشعب ، سواء بالقول بوجود هوية واقعية أو هوية نموذجية يجب أن تسعى إليها ، كما أنها لم تقدم تصورا جديدا منافسا بشأن ما يسمى "هويتنا" . ومن هذه الزاوية سوف يبدو هذا الطرح "عديميا" ، أو أنه يتهرب من السؤال الأساسى والخمى فى ظل سيادة ثقافة الهوية : ما هى هويتنا ؟ بينما قد يرى البعض أن هذا الطرح يرفض فكرة الهوية ذاتها ضمنا بغير أن يقول ذلك صراحة . ولكنى آمل أن يدرك القارئ أن هذا الانطباع غير صحيح لأننى حاولت فى بعض المقالات أن أوضح أن هوية الفرد والجماعة شىء متغير باستمرار ، ومتعدد الجوانب أيضا فى اللحظة الواحدة ، وأن أيديولوجيات الهوية - كما أشار أحد المقالات - عبارة عن تثبيت لأحد هذه الجوانب وتحويله إلى قوة قاهرة لأية خصوصيات أخرى .. منافسة أو فرعية . وبالتالي تكون أيديولوجيات الهوية قوى سياسية/ أيديولوجية لا تكشف عن هوية بقدر ما أنها تصنعها ، أو بالأدق تساهم فى صنعها ، ثم تترجمها إلى مقولات سياسية وتحويلها إلى بؤرة نشطة تجذب وتستبعد وتجمع وتحدد أطرا معينة للحركة ومجالا أيديولوجيا معيننا .

غير أن هذه الإجابة بدورها تنطوى على إشكالية رئيسية .. هى أنها تتكلم عن أيديولوجيات الهوية وآلياتها ، دون أن تتكلم عن الهوية ذاتها ، بما قد يعنى أنها "تتهمها" بأنها "وهم" - إن جاز التعبير - أو كذبة مُعرضة لهدف للقمع . وسوف أؤجل مناقشة مسألة القمع إلى الجزء السياسى من هذا التعقيب .. أما ما يعيننا هنا فهو أن المسألة تبدو كما لو أن "الهوية" ذاتها تخفى كقضية على أساس أنها كاذبة ، وأن تكذيبها بالتالى مطروح من وجهة نظر أخرى تعتبر نفسها الحقيقة الجديدة التى تحل محل الهوية الكاذبة هذه .

غير أن هذا بالضبط هو ما يسعى هذا الطرح إلى تجنبه . فمن الناحية المنهجية حاولت هذه المقالات - مقفية أثر ميشيل فوكو إلى حد ما ، ولكن ليس تماما - أن تقول أن أيديولوجيات الهوية ليست أكاذيب ، وإنما قوى ، انطلاقا من رفض الفكرة الشائعة التى تعتبر أن الفكر يختلف اختلافا جوهريا عن العنف والسلطة ، وأنه منفصل عنهما . وبالتالي فإن أيديولوجيات الهوية ليست أكاذيب إلا من منظور الحقيقة المطلقة ، أى من المنظور الذى تطرح به أيديولوجيات الهوية نفسها. ذلك أن أيديولوجيات الهوية تطرح نفسها بوصفها "الحقيقة" ، أو بوصفها تعبيراً ودفاعاً عن حقيقة ثابتة وقاطعة ، وبالتالي فإن ما طرحته المقالات يعنى بالنسبة لها محاولة لتقويضها من الجذور ، أى من ادعاء صحتها المطلقة (وهو هدف مقصود بالطبع) . ولكن من وجهة نظر هذه المقالات فإن سؤال "حقيقة الهوية" الذى تشرك كل أيديولوجيات الهوية فى الاعتراف بمشروعيتها المطلقة هو فكرة وسلطة وآلية فى ذات الوقت ، أو بؤرة "وهمية" أو "قوة عظيمة" ألتجها وغذاها ههنا الصراع الضارى بين أيديولوجيات الهوية حول تسييد إجابة معينة على هذا السؤال المشترك فى مواجهة الآخرين . وبهنا المعنى ليس سؤال الهوية كاذبا ، برغم أنه سلطوى ، ولا تكون أيديولوجيات الهوية وهمية ، وإنما تكون ، على العكس ، "حقائق" .. وبالأدق وقائع .. ولكن بمعنى مختلف تماما : أفعال هيمنة وُلدت فى سياقات أفعال تاريخية معينة ، ولا تخفى إلا من خلال تفاعلات

معينة .. أى أفعال أخرى .

وعلى ذلك تأمست هذه المقالات من الناحية المنهجية ، ضمنا ، على نظرية عامة فى الفعل عموما ، والفعل الأيديولوجى الفكرى خصوصا ، لتحل محل نظرية الحقيقة . ووفقا لهذه النظرية تكون الأيديولوجيات أفعالا ، وبالتالي فإنها تكون واقعية ، لا كاذبة ولا صادقة .. وعلى ذلك فإن كلمة "أيديولوجية" لا تعنى هنا ، على خلاف الاستخدام الشائع ، مجموعة الأكاذيب التى تخفى واقعا آخر .. تكشف عنه نظرية أخرى تدعى أنها هى التى تعبر عن الواقع ، وإنما تعنى الإشارة إلى نوع معين ، واقعى للغاية ، من الأفعال : الأفعال الأيديولوجية ، التى لا تقل واقعية عن غيرها من الأفعال الاجتماعية ، كالأفعال الاقتصادية مثلا .

وينطوى القول بأن الأيديولوجيات أفعال اجتماعية على التخلي عن فكرة "التعبير" ، أى القول بأن الفكر يعبر ، أو "يجب أن" يعبر ، عن شيء آخر يسمى الواقع أو حقيقة الواقع .. وأن معياره بالتالى هو التناظر : اتفاق الفكر مع الواقع . لأن الفكر كفعل اجتماعى هو جزء من الواقع الاجتماعى ، مثله مثل الأفعال الاقتصادية مثلا ، وبالتالي فإنه لا يقف "خارج" الواقع "ليعبر" عنه ، وإنما يمارس تأثيرا معينا . وهنا تجب الإشارة إلى أن هذا لا يعنى أن التصور القائل بأن الفكر يعبر عن الواقع هو محض خطأ ، لأن هذا التصور ، هو ذاته فعل أيديولوجى وآلية من آليات عمل الفكر ، وجزء من قوته كفعل . غير أن هذا لا يمنع من القول بأن اعتبار الفكر تعبيرا عن الواقع أمر لا ينتمى إلى ما يمكن أن يسمى "طبيعة الفكر" ، وإنما هو شكل الفعل الفكرى فى عصرنا هذا وحده . ففى هذا العصر يتسم الفكر باستماد مشروعيته من القول بقيامه بهذا التعبير - على نحو صحيح فيما يدعى طبعا - عن شيء آخر خارجه يسمى الواقع . وفى كل الأحوال فإن التصور القائل بأن الفكر فعل نوعى يجعل من المستحيل أن تقوم علاقته بغيره من الأفعال على التناظر .. فالأفعال لا تعبر عن بعضها البعض وإنما بالأحرى تتفاعل وفقا لقواعد محددة تتحدد من منظورات مختلفة .. تماما مثلما نقول أن الشمس

تساعد على نمو الأشجار أو تعيقه ، لا أنها "تغير" عنه .

واللهمة الأولى قد يبدو أن هذا التصور يؤدي إلى عدمية فكرية محضة ..
برغم كل هذا الكلام عن الفعل الفكري والأيدولوجي .. لأنه إذا كانت الأفكار
أفعالا كغيرها فسوف تفقد مصداقيتها الصيرية التي اعتدنا عليها ، وتصبح كل
الأفكار متساوية من حيث كونها أفعال بعدما كانت متميزة من حيث كونها
صحيحة أو خاطئة ، جزئيا أو كليا . كما يمكن القول أيضا بأن هذا الطرح يؤدي
إلى القول بأن الأفكار السائدة هي الأفكار الصحيحة ، لأنها أفعال قوية ، أو أن
"الحقيقة هي مصلحة الأقوى" كما قال السفسطائيون قديما . وفي قول آخر يمكن
أن يقضى هذا التصور إلى القول بحتمية إقرار كل ما يُقال ، أو "كله ماشي" ، وهو
النقد الذي وُجّه كثيرا إلى أفكار ما بعد الحداثة كما تسمى ، أو ما بعد النبوية .

وقبل أن نوضح كيف يكون هذا التصور غير علمي يجب أن نشير إلى أن
تصور "التغير" ، أي القول بتغيير الفكر عن الواقع ، الشائع والمألوف والمسلم به ،
لا يخلو من مشكلات خطيرة ، لأنه يفترض أنه يمكن أن يوجد موقع فكري مستقل
مطلق نستطيع من خلاله أن نحكم الأفكار و"الواقع" بالطريقة المعروفة : طريقة
"الصبح والخطأ" . وبصرف النظر عن مجمل تحليل فروكو للعلاقة بين المعرفة
والسلطة فإن فكرة "التغير" نفسها تخون ذاتها يوما حين يتناول أنصارها أفكارا
أخرى غير التي يتبنونها . فكل أيدولوجية وكل فكرة تُعضع غيرها من
الأيدولوجيات والأفكار المنافسة للتحليل انطلاقا من أنها أفعال مندرجة في شبكة
الأفعال الاجتماعية ، وترفض أن تعتبرها "غيرا" عن الواقع . ويتخذ هذا التحليل
أشكالا مختلفة ، بدءا من المقولات الساذجة عن "المؤامرات" وانتهاء بالقول بأن
هذه الأيدولوجيات المنافسة أدوات في أيدي قوى متخلفة أو طبقات اجتماعية ،
أي قوى مجردة غير ملمومة بشكل مباشر ، موصومة بأنها رجعية ، وراغبة في أن
"تشوه" صورة الواقع للحفاظ على سلطتها وبالتالي فإنها أفعال "مفرضة" ولا تعبر
عن الواقع .

ويعنى أوضح فإن كل أيديولوجية تستثنى نفسها بالذات من تحليل الأفكار كأفعال اجتماعية ، لتنفرد بالقول بأنها ، وحدها ، التى تعبر عن الواقع ^(١) . ومن زاوية ما يمكن القول بأن التصور المطروح هنا يعد هذا النقد المتبادل على استقامته ليشمل المحتوى الأيديولوجى أو الفكرى بصفة عامة . غير أنه لهذا السبب بالذات يطرح بشكل حاد مشكلة "الحقيقة" ، لأن جميع التصورات الأخرى تظل ، وهى تنتقد غيرها من التصورات باعتبارها أفعالا مُعرضة ، تستأثر لنفسها بموقع الحقيقة الحصين : الحقيقة بألف لام التعريف ، ثم تنطلق منه لإدانة الآخرين . ومن خلال هذا السلوك المتبادل بين الأيديولوجيات المختلفة تعرف جميعا بأن "شرف" التعبير عن الواقع تحتكره حقيقة واحدة ، ينحصر اختلافهم فى تعريفها . وبالتالى تتأكد من خلال هذا الصراع عينه بين حقائق مختلفة فكرة وجود حقيقة واحدة .

غير أن مد هذا النقد المتبادل على استقامته ليس إجراء بسيطا ، لأنه يعنى التعامل عن هذا الموقع الحصين وعن فكرة الحقيقة الواحدة ومواجهة مشكلة "كله ماشى" التى أشرنا إليها .

وبداية ينبغى أن نقرر أن موقف "كله ماشى" مستحيل أصلا . لأنه يفرض امتلاك موقع يقف على النقيض تماما من موقع حملة "الحقيقة" على اختلافهم : موقع الانحياز المطلق إلى أى أساس وإلى أى موقع ، تاريخيا وجغرافيا وسياسيا واجتماعيا ... الخ . وهذا موقع خيالى ، يستحيل أن ينطبق على أحد ولو كان

(١) ربما نلجأ الإشارة هنا إلى أن "الحاكمية" ذاتها تلجأ إلى ذلك - بوصفها أيديولوجية حديثة . فبرغم أنها تنسب نفسها إلى المطلق إلا أنها لا تكفى بذلك ، فتسمى من خلال أفكار الزامرة إلى إدانة الأيديولوجيات المنافسة بوصفها أفعالا اجتماعية "شريرة" تكمن خلفها مصالح . ومن خلال ذلك تقدم خريطة للواقع الأيديولوجى من وجهة نظرها . كما لا تخلو أكثر الأيديولوجيات المصرية المعاصرة "علمانية" من التأكيد على استثناء نفسها بدعوى أنها تعبر عن مسار التاريخ التقدمى ، أو عن "الحقيقة" بشأن هذا التاريخ .

صوفيا . فالصوفية ذاتها لها تاريخ ، ولها مقولات متغيرة عبر العصور ، ولها جماعاتها وخطاباتها المشتبكة بشعالية مع خطابات معاصرة وقاعلة أخرى ، موروثه أو مستجدة . وأن تكون صوفيا يعنى أيضا أن يكون لك موقف من الخطابات الصوفية المختلفة ، فتتفق وتختلف ، وتزيد وتجدد . فالصوفية ذاتها ليست كتلة مصمتة ولا متجانسة ، بل هى عالم حى من الصراعات .

غير أن المشكلة لا يمكن أن تُحل بهذه البساطة ، لأنه وإن كان موقف "كله ماشى" مستحيلا ، فإن البرهنة على استحالة لا تكفى عن البرهنة على إمكانية تعدد "الحقائق" . وتسمى هذه المشكلة فى الأدبيات الفلسفية مشكلة "المنظورية" perspectivism ، أى القول بتعدد المنظورات للواقع . وتوصف المنظورية فى الأدبيات الفلسفية الناقدة باللا أدوية ، لأنها تنكر مبدأ الحقيقة ، وبأنها تدهى فى ذات الوقت أنها الحقيقة . بمعنى أنها فى نقدها هذا للحقيقة تقرر ضمنا أنها نظرية محايدة ومتعالية على كل المنظورات ، أى على الادعاءات المختلفة بامتلاك الحقيقة، وبالتالي فإنها تدعى أنها منظور أشمل ، نجح - يا للتناقض - فى أن يقول أخيرا الحقيقة - بألف لام التعريف - التى ينكر على الآخرين ادعاءهم بأنهم يقولونها ! ومعنى آخر يرى هذا النقد أنه يستحيل أن توجد فكرة لا تدعى أنها تقول "ال"حقيقة . وبالتالي فإن المنظورية هى الخدعة الكبرى ، لأنها حقيقة متحركة.

تلك هى المشكلة الجوهرية التى سأحاول الآن أن أساهم فى حلها بشكل ما . وبدفعنى إلى ذلك إدراك أن العودة إلى الموقع الحصين للحقيقة التعبيرية أصبح شبه مستحيل نظريا بعد هذا النقد الذى وجهته المنظورية على مدى عقود مضت فى مختلف العلوم الإنسانية للمسلمات القدسية . وتتمثل مساهمتى فى هذا الطرح الذى يقول بأن الأفكار أفعال ، ومحاولة التمسك به ليشمل المنظورية بدورها . بمعنى أن المنظورية ليست هى "ال"حقيقة التى تُقال الآن أخيرا بشأن الفكر ، وإنما هى فعل اجتماعى فى المجال الفكرى والأيدىولوجى ، له سياقه الذى يفسره ، سواء كان فكرة هامشية أو سائدة - إذا سادت يوما ما . بل ويمكن - كغيرها

من الأفكار — أن تكون لها دلالات وآثار مختلفة تماما وفقا للسياقات الاجتماعية المختلفة التي تنلج ضمنها.

ومن جهة أخرى يتطلب الأمر أن نقرر أن نظرية الأفكار/ الأفعال ، أو المنظورية وفق تصوري لها ، لن تتعامل مع الأفكار بمنطق "الصح والخطأ" ، وإلا وقعت في التناقض الذي أشرنا إليه . فهي لن تضع "أفكار الحقيقة" في موقع الأخطاء لتدعى بناء على ذلك أنها قد نجحت في كشفها . وإنما يجب أن تنطلق من أن هذه الأفكار ، كأفعال ، واقعية ، أو ظواهر تاريخية ، وأن المسألة ليست بالتالي الحكم على صحتها ، وإنما تعين موقعها في شبكة الأفعال الاجتماعية العامة وآثارها ودور تفاعلاتها . وبهذا المنطق سوف تغلب أيضا على اعتراض آخر .. فلن تعود كل الأفكار ممكنة في كل زمان ومكان ، لأنه لا يوجد أي زمان ومكان تكون فيه جميع الأفعال ممكنة ، سواء كانت أفعالا فكرية أو اقتصادية أو غيرها . فبدلا من نظرية "التعبير" تكسب الأفكار "واقعيته" ، أو فاعليتها ، عن طريق خصائصها العينية التي تمكنها من التفاعل مع أفعال اجتماعية أخرى في لحظة تاريخية معينة . فالفعل الأيديولوجي أو الفكري لا يقف في فراغ تاريخي ، بل هو نوع معين من الأفعال الاجتماعية مندرج في شبكة عامة من أفعال اجتماعية متنوعة ، يدين بوجوده إليها . وعموما فإن كل سياق اجتماعي/ تاريخي يفرض المنظومات الأيديولوجية المختلفة التي تناسب تكوينه المعقد . فالفكرة بوصفها فعلا لها حدودها وشروط إمكانها .. التي لا تحدد إمكانية وجودها من عدمه فحسب ، بل موقعها في المجال الفكري وتأثيرها في هذا المجال وغيره من مجالات الفعل الاجتماعي . وعلى سبيل المثال فقد طرحت فكرة مركزية الشمس بالنسبة للأرض في الفكر اليوناني القديم كفرضية ضعيفة في سياق الأبحاث الفلكية ، ولم تثر وقتها تلك الضجة الكبيرة التي أثارها حين أعاد برونو وجاليليو طرحها ، حيث أصبحت بذرة صراع هائلة على مستويات عديدة أوسع من مجال الفلك وحده ، ولعبت دورا تأسيسيا في صياغة الثقافة الحديثة في أوروبا .

بذلك نكون قد فرغنا من الطرح الأولى بشأن المشكلة الرئيسية لنظرية الفكر/ الفعل . وننتقل الآن إلى تحديد موقع الأفعال الفكرية من الشبكة العامة للأفعال الاجتماعية ، ومدى استقلاليتها . ففهم الفكر كفعل لا يعنى أن المجال الأيديولوجى/ الفكرى عنصر تابع أو أداة فى الشبكة العامة للأفعال الاجتماعية ، فله سياقه الخاص الذى يحفظ له تماسكه الخاص كمجال . وأبسط مظاهر هذا السياق الخاص هو المعيار المشترك له ، والذى يمكن أن نسميه معيار "التفسير الأقوى" . ونعنى بالتفسير الأقوى القدرة على الربط بين أكبر مجموعة ممكنة من الوقائع وفق مبدأ تفسير معين . لأن تغطية أكبر مجموعة ممكنة من الوقائع يعنى التحكم فى التصورات السائدة عنها .. وبالتالي التأثير على مجالات أكبر من الأفكار المتداخلة فى شبكة القوى الاجتماعية العامة ، وهذا هو معيار القوة .. دون أن نغفل بالطبع أن الوقائع ذاتها لا تتساوى فى أهميتها .. وأن السيطرة التفسيرية على عدد أقل من الوقائع الأكثر أهمية من حيث وضعها فى شبكة القوى الاجتماعية العامة يمكن أن يؤد قوة تفسيرية أقوى بكثير . غير أن الغرض من هذه الحائكة هو مجرد الإشارة لحلول منهجية بما لا يسمح بالاستغاضة فى شرح التفاصيل . وفى جميع الأحوال فإن التفسير الأقوى مبدأ لا معنى له إلا بالمقارنة بين الأفكار المعاصرة حول نفس الموضوع .

أيضا يحفظ المجال الأيديولوجى/ الفكرى بتماسكه بفعل سياقه التراكمى الخاص . فالأفكار المعاصرة لبعضها البعض تتخذ مواقف مختلفة من بعضها ، وتشبك الأفكار الجديدة مع الأفكار السابقة حتى تحفر لنفسها موقعا لمشروعيتها، لأنه لا توجد فكرة تنشأ من العدم ، أو بمعزل عن عالم الأفكار المعاصر لها ، بل هى تولد فى صميم شبكة التفاعل القائمة والتى لا تتوقف أبدا عن الحركة فى انتظار الجديد .. فالأفكار الجديدة تتخلق من خلال هذا التفاعل ذاته .

غير أن الفكر كفعل اجتماعى ليس مستقلا تماما .. بل متزوج كما قلنا فى الشبكة العامة للأفعال الاجتماعية .. ولا يمكن فهم تحولاته بغير وضعه فى سياق

الأفعال الاجتماعية بأوسع معنى ممكن . فإذا تناولنا معيار "التفسير الأقوى" الذى ذكرناه منذ قليل ، يمكن أن نلاحظ أن معيار قوة التفسير ذاته يختلف باختلاف العصور . فتفسير جميع الوقائع الاجتماعية والطبيعية من خلال النصوص الدينية وإدارة الصراعات الاجتماعية من خلال التبارى فى تفسير النص الدينى يقدم معايير مختلفة تماما للتفسير الأقوى عن معايير التفسير العلمى الأقوى المعاصرة . أما سيادة كل منهما فى حقب تاريخية مختلفة فإنما يعود إلى بنية شبكة الأفعال الاجتماعية العامة بأكبر مما يعود إلى مبدأ "التفسير الأقوى" المجرد بمحد ذاته . وإذا كان تفسير النص كمرجعية أعلى قد هُزم تاريخيا فى معركة جاليليو مع الكنيسة فإن هذه الهزيمة ترجع بلا شك إلى سياق اجتماعى أوسع بكثير ، جعل لفكرة "إجراء تحقيق مع الطبيعة" ، بتعبير فوكو ، أكثر انساقا مع مناهج التحقيق والانضباط التى ابتكرتها الكنيسة ذاتها من الأفكار العقائدية المسبقة التى انتهت الكنيسة الرومانية بشأن العلاقة بين الأرض والشمس انطلاقا من النصوص المعتمدة ، فضلا عن انساقها مع المصالح التجارية والمدينة الجديدة ، وأوضاع الإنجليسيا الحديثة المتنامية القوة فى عصر النهضة وما بعده .

كذلك فإن بمقدور الأفعال الاجتماعية المختلفة أن تدفع بفكرة معينة إلى الظلام ، سواء بالقمع أو حتى بالتجاهل . وقد تراكم الأفكار/ الأفعال المناقضة للسياق السائد دون أن تنجح ، بسبب غياب تحالفات مع قوى/ العال اجتماعية أخرى ، فى تحقيق ترابط يحولها إلى بذرة قوية . وعلى ذلك فإن مبدأ "التفسير الأقوى" مثالى أكثر مما ينبغي ، إذا فهم على أنه الكلمة الأخيرة فى صراع الأفعال الفكرية ، لأنه يتصور أن صراع الأفعال الفكرية صراع متعزل للأفكار المجردة ، على نمط صراع اللاعبين الملهذب فى مباريات الشطرنج ، ويتجاهل أن "قمع ألعاب اللغة" - على حد تعبير ليوتار - من داخل مجال الأفكار ومن خارجه ، جزء لا يتجزأ من لعبة الأفكار ذاتها .

وثمة معيار آخر لا يمكن إغفاله تماما .. يشمل كلا من السياق الخاص

والسياق العام للأفكار/ الأفعال ، هو قدرة الأفكار على توليد أفكار أخرى . فالتفسير الأقوى ليس هو ما يُفسَّر فحسب ما هو معروف ، ولكن أيضا الذى يفتح مجالات لاستكشاف وقائع صغرى أخرى ، ويبرهن على قدرته على إدماجها . فالأفكار الكبرى ، مثل الأديان والماركسية ونظريتي أينشتاين ونيوتن ، لم تقدم فحسب تفسيرات قوية ، وإنما مجالات عمل ، فكرى أو سياسى أو كلاهما ، جديدة وواعدة . ومن هنا هذه العبارة الشهيرة القائلة بأن "الأنبياء لا يهدون إلا المهتلين" .. فالأفكار/ الأفعال الكبرى تأتى لكى تحتل أرضا مهملة ، تراكمت فيها أفكار/ أفعال ، وأوضاع/ أفعال جزئية كثيرة وأصبحت مسعدة لهذا الفعل الأكبر .. ليفسرها ويمتصها وحدة ويفتح لها آفاقا جديدة فى ذات الوقت .

ويغضى مجموع ما ذكر إلى أن دراسة الأفكار كأفعال ، كدراسة ، مهمة واسعة للغاية ، ولا نهائية تقريبا ، حتى ولو قصرنا جهودنا على تفسير فكرة واحدة مثل بؤرة الهوية الصراعية ، أو أحد أيديولوجيات الهوية . ومن هنا فإن التفسير يكون دائما غير نهائى . غير أن المسألة ليست فى مدى "الانحراب من تفسير كامل" - وهى بالمناسبة فكرة متناقضة - وإنما هى مسألة الفعل الفكرى كحدث مندرج فى شبكة الأفعال الاجتماعية . ذلك أن ما يجعل مهمة التفسير ، سواء وفقا لنظرية الحقيقة أو غيرها ، متواصلة ليس السعى إلى التوصل إلى "التفسير النهائى" الشامل ، وإنما لأنها مهمة داخلية فى سياق شبكة الأفعال الاجتماعية الأوسع . فالمسألة المطروحة هنا ليست التفسير النهائى ، ولكن التفسير الأقوى نسبيا ، بالإضافة إلى التحالفات الأقوى أيضا مع قوى الشبكة الاجتماعية الأخرى .. الأمر الذى يؤكد مزيدا من التأكيد على أن جميع الأفكار ، بما فيها الفكرة المطروحة هنا ، هى بالدرجة الأولى أفعال اجتماعية مندرجة فى شبكة واسعة ، تعتمد منها قيمتها وقايلتها ، وليس من انطباق "موضوعى" مُدعى على الواقع .

فإذا عدنا إلى مسألة تساوى الأفكار فإن علم مساواتها يرجع لوضعها داخل

شبكة الأفعال الفكرية خصوصا والأفعال الاجتماعية عموما ، وليس لأن بعضها يتميز بالشمول والإحاطة . ذلك لأن هذا الشمول يتطلب أن تحتل الفكرة المعنية جميع المواقع التي تنطلق منها الأفعال الاجتماعية المختلفة في ذات الوقت ، أو ، بالعكس ، أن تستطيع أن تخرج منها جميعا لتتظر من نقطة محايدة ، أو "برج عاجي" كما يقولون . ولا تستطيع أية فكرة أن تدعى أنها وحدها التي تتمتع بالوضع المركزي في عالم الأفكار .. لأن هذا يتطلب أولا تعيين المركز من نقطة محايدة .. أى النظرة الشاملة المستحيلة . وبالمقابل لا يستطيع الفكر - كفعل - أن يستقبل ، أو أن يكون بلا موقف ، لأنه عنصر من شبكة الأفعال الاجتماعية ، يستمر مؤثرا حتى في حالة الامتناع عن الفعل ، فضلا عن أنه لا يوجد فاعل اجتماعي ، ثقافي أو سياسي أو اقتصادي أو غير ذلك ، يكون في وضع الاختيار المطلق بين الفعل وعدم الفعل .. فهو لا يستطيع أن يتخذ موقف "كله ماشي" .

وعلى ذلك فإن تصور الأفكار كأفعال ، المطروح هنا ، لا يعنى بأي حال تقديم "ال" حقيقة بشأن الأفكار ، وإنما هو طرح يعتبر نفسه "تفسيرا أقوى" ، سواء من حيث شموله لوقائع موضوعه أو من حيث قدرته على توليد مزيد من الأفكار .. مدركا في ذات الوقت أنه ، كتصور ، فعل ، له موقع داخل الشبكة العامة للأفعال الاجتماعية ، ليس خارجها ولا أعلى منها ، ولا هو "يُعبّر" عنها .

على هذا النحو نكون قد طرحنا الافتراضات المنهجية التي تسمح بمناقشة الهوية كفعل أيديولوجي ، بعيدا عن أحكام فكرة صحة أيديولوجيات الهوية المختلفة أو خطأها . فالمطروح هنا ليس تكذيبها ولا تصديقها ، ولا ما يسمى في نظريات الحقيقة "كشف زيفها" ، بل تعريفها من مبدأ ادعاء التعبير عن "ال" حقيقة وتعيين موضعها في شبكة الأفعال الاجتماعية وبنيتها ، على نحو ما جاء في هذه المقالات .



وبناء على ما سبق يمكن أن أطرح تصوري عن البؤرة الأيديولوجية الصراعية على النحو الآتي :

١ - فى كل لحظة تاريخية معطاة ، ويصدد كل مسألة مطروحة للنزاع بين الاتجاهات مختلفة يدعى كل منها أنه المعبر عن الحقيقة بشأنها ، توجد بقعة عمياء blind spot يعجز جميع الأطراف بالضرورة عن فحصها أو الكلام عن حقيقتها ، هى بالذات القيمة المشتركة التى يجرى حولها النزاع . وفى حالة الهوية سيكون مفهوم الهوية ذاته هو هذه البقعة العمياء ، لأنه يكون محل تقليد ، لا تساؤل . فهو بالنسبة لكل الأطراف بديهى ، غير مختلف على أهميته ووضعه ، برغم اختلافهم على تعريفه أو وصفه ^(٢) . وفى ظل هذا الوضع ستكون رؤية كل طرف متركزة على أفعال الآخرين المتصارعين معه على إحلال ذات الموقع ، أى منصب الرؤية على المواقع النسبية لكل منهم من الهدف المجمع عليه .

٢ - إذا افترضنا أيضا وجود مراقب خارجى ، ليس بمعنى أنه محايد ، ولكن بمعنى أنه لا يشارك بحكم موقع معين يشغله فى الشبكة الكلية فى الصراع على هذا المفهوم - وإن كان يشارك بالطبع فى صراعات أخرى - منجد أن هذا المراقب يرى صورة مختلفة تماما .. فسوف يرى المتصارعين كجماعة واحدة متشدة ومتعلقة فى مكان واحد حول هدف واحد تفتق على أهميته .. وبالتالى ستكون رؤيته منصبة على محور الصراع : الهدف ذاته، ولن تكشف له الفوارق الدقيقة بين مواقع المتعارضين بوضوح .

٣ - أما إذا دققنا النظر فى وضع أحد معسكرات الهوية الكبرى ، فسيتضح لنا أنه ليس هذه الكتلة المصمتة المتحدة التى تبدو للوهلة الأولى ، بل غابة واسعة مليئة بالأشجار ، البعض فى القلب ، والبعض فى المواجهة ، والبعض فى الأطراف . وبعض هذه الأطراف يكون أكثر قربا من أحد الاتجاهات المتنافسة

(٢) فى حكاية القيل والعميان ، برغم أنها تُروى عادة لتبرهن على نسيية الحقيقة نلاحظ أن جميع العميان قد اتفقوا على أنه يوجد جسم محدد فى مكان محدد وأن منهج التصرف عليه هو اللمس ، وأن هذه المسألة مهمة تستحق الجهد ، ثم ينشأ النزاع حول ماهية أو صفة هذا الجسم .

الأخرى . وعلى سبيل المثال فإن حملة الأيديولوجية الحاكمة ليسوا سواء ، فبعضهم أكثر اقتراباً من فكرة الحقوق الديمقراطية ، أو بالعكس من فكرة السلطة المطلقة للفقير أو الزعيم ، وبعضهم أكثر تصالحاً مع الفكرة القومية العربية من غيرهم ... الخ . ومعنى آخر فإن النقطة الضخمة التي تمثل الاحتشاد في معسكر هوية محدد متبلو عن قرب مكونة من عدد كبير من التجمعات الأصغر التي يمكن أن نرصد وسطها بؤرة صراعية طرفية تحفظ للمعسكر المعنى تماسكه .. مثل فكرة الحاكمة المشتركة بين جميع فصائل الحركة الإسلامية ، والتي يحدد الموقف منها "نقط التكفير" لكل فصيل ، والذي يمنحه توجهه السياسي الخاص ... وهكذا . وفي خضم حركة الصراع قد تعادل هذه التجمعات مواقعها ، فيحتل بعضها القلب بعدما كان في الأطراف .. حسب سياق التطورات العامة المحيطة والتحالفات الناجمة ... الخ .

٤ - ومن المفهوم أنه سواء بالنسبة للمعسكرات الكبرى أو مكوناتها من التجمعات الأصغر أو المراقب الخارجي المفترض ، أننا لسنا بصدد نقاط ساكنة مرسومة على سطح ، بل بصدد قوى تتجاذب وتتافر ، وتقوى وتضعف بالاحتشاد والانفراط .. وباختصار : الحال . وبالتالي نحن نفترض هنا أن المعسكرات الكبرى ليست سوى تجمعات كبرى من القوى ، ولهذا السبب تتجاذب من حولها تجمعات أخرى أصغر ، لها بؤرها الصراعية الصغيرة ، وتقل قوة جاذبيتها مع ازدياد المسافة - إذا استخدمنا هذا التشبيه الميكانيكي من باب التبسيط . وبالتالي أيضاً فإن المراقب الخارجي الذي افترضناه يمكن أن يشغل مواقع نسبية متعددة ، بحيث يكون أقرب إلى أحد المعسكرات الكبرى المتصارعة من سواء .. وبالتالي يمكن أن يُعتبر من زاوية ما أحد الأطراف البعيدة أو الهامشية لأحد المعسكرات ، وإن كان يتمرد عليها (وهذا بالنسبة يمكن أن ينطبق على هذا الطرح نفسه) .

٥ - توجد علاقة اعتماد متبادل بين البؤرة الصراعية (أو الوهمية .. بمعنى غير المرئية) وبين القوى المتصارعة عليها .. لأن هذه البؤرة ضرورية لإضفاء المعنى

على الصراع ذاته ، وهي بالتالي تعزز موقف كل المتصارعين عليها ، وفي ذات الوقت تستمد منهم القوة . ويترتب على ذلك توليد قوة تستبعد كل الأطراف الأخرى غير المشاركة في الصراع ، أو خلع الشرعية عن مواقفها . كذلك تقيد هذه القوة كل طرف من أطراف الصراع الكيرى وتحول بينه وبين الانخراط عنها . ولذا - في الأحوال العادية - يكون الجناح المسمى الوسط داخل كل معسكر أقوى الأجنحة ، لأنه معنى بالبوّرة الصراعية الكيرى ذاتها .. أما الأجنحة الطرفية فهي المزهلة أكثر للتجديد والتمرد أو حتى الالتحاق بمعسكرات منافسة في أوقات الأزمات الحادة .. بينما تتميز الأجنحة المتشددة باهتمامها بالبوّرة الصراعية الطرفية الداخلية (داخل المعسكر ذاته) أكثر من البوّرة الصراعية العامة.

٦ - ونظرا لهذا الارتباط الشديد بين القوى المتصارعة والبوّرة الصراعية - سواء على مستوى البوّرة الصراعية العامة أو الطرفية الداخلية ، فإن ثمة ضغوطا متواصلة لإشراك الجميع في مبدأ الصراع ذاته ، وسعى دائم لاستيراد قوى من أية حقول قوة (أى فعل) أخرى . ومن أمثلة ذلك على صعيد البوّرة الأيديولوجية العامة أدجلة الفن والأدب ، من خلال النقد الفنى والأدبى الأيديولوجى ، أو أدجلة مفاهيم الأسرة وإدماجها في الصراع السياسى من خلال النقد الأخلاقى ... الخ . ويجرى هذا الاستيراد بمنطق التحالف أو تبادل المنافع . فالأديب اليسارى مثلا سيحقق له الجناح الأيديولوجى اليسارى الشهرة وفي ذات الوقت سوف يُفيد التيار السياسى الذى يؤيده . ولذلك أيضا فإن كل رفض صريح للاعتراف بالبوّرة الصراعية ومركزيتها سيواجه بهجوم المشترك من كل الأطراف المتصارعة، باسم رفض الإباحية أو بالقول بمؤامرات مشتركة مع الأعداء ... الخ . ويضفى الصراع بين الأطراف الرئيسية حدة أكبر على مثل هذه الاتهامات لأن الهجوم على أعداء البوّرة الصراعية العامة يعنى إثبات مزيد من الولاء لها في إطار التنافس المحموم بين هذه الأطراف على امتلاكها ، كما يعنى بالنسبة للصراع الداخلى فى كل معسكر التنافس بين الأجنحة والفصائل المختلفة على إثبات الكفاءة فى العمل

العام .

٧ - وإذا كانت هذه الشبكة مفتحة كما هو واضح إلى عشرات القوى والمنظورات (حيث أن كل طرف له منظور وقدره على الرؤية تتفق مع وضعه داخل الشبكة الكلية) ، فإنها أيضا تجتمع في حقل صراعات وحيد جامع ، متعلق حول بؤرة الصراع الرئيسية ، بحيث تشكل أوضاع هذا الحقل المتباينة شروط وجود بالنسبة لكل طرف على حدة ، بينما تتشكل أوضاع الحقل ذاتها من تباين مواقع الأطراف المختلفة وضغوطها الفاعلة والبؤر الفرعية .. دون أن يمكن رد أحدهما إلى الآخر باعتباره أصلا له .

٨ - ومع ذلك فهذه الوحدة ليست شاملة ولا كلية ، ولا قابلة للاختزال في مفهوم شامل . لأنه أولا يستحيل أن يوجد مفهوم بلا موقع ، أى بلا وضع داخل شبكة صراعات المفاهيم الكلية ، وبالتالي لا يوجد مفهوم شامل أو كلى . وثانيا لأن حقول الصراع كثيرة .. وبالتالي يمكن أن تنفصل أجزاء من شبكة ما لتدخل في مجال شبكة أخرى مختلفة . فقد يفصل الأدب مثلا عن الشبكة الأيديولوجية العامة ويتلاعب بها ضمن مجال خاص . وفوق ذلك فإن الأطراف البعيدة على حواف الشبكة تنسج بحكم موقعها بؤرها الصراعية الصغيرة على أطراف النظام العام دون أن تجذب انتباهها ، وهو ما قد يؤدي في ظروف تاريخية معينة إلى قلب التوازنات الكبرى . فملات يوم ، مثلا ، فوجئت الإمبراطورية الرومانية بصمود المسيحية التي آمن بها ما يقدر بعشر السكان قبل الاعتراف بها رسميا . لأنها صعدت من مجال بعيد تماما عن اهتمامات الإمبراطورية وصراعاتها الكبرى ، هو مجال الليانة اليهودية المنسية ، ولأنها كانت تمارس نوعا من المقاومة لا تعرف الإمبراطورية كيف تتعامل معه بمنظوراتها .. فلا يوجد جيش لتهزمه ولا مقاتلين لتأسرهم ولا ملكيات لتصادرها . ومع ذلك فإن هذه القوى الهامشية لا تنمو من العدم ولا بحرية مطلقة ، وإنما كجزء من تفاعلات الشبكة الكبرى .

٩ - ومن الواضح أن هذه النقاط السابقة تطرح تصورا مؤداه وجود شبكة

من صراعات القوى (وتحالفاتها أيضا) ، هى ذاتها التى تضىء القيمة والحقيقة على موضوع الصراع . فلا المبدأ سابق على القوى المدافعة عنه ولا القوى سابقة على المبدأ .. فكلاهما ضرورى .. أو بمعنى أوضح أننا يصلد نوع من التحليل الترامنى (الذى يتناول لحظة معينة) ، لا تحليلا تاريخيا يبحث عن الأصل . فالأصل والمبدأ وغير ذلك من المطلقات يتم ردها ، أو بالأدق رد إعادة إنتاجها ، إلى واقع الصراع اللحظى .. ومن الناحية التاريخية ، نكون أمام تسلسل لا نهائى من التفاعلات المراكمة والتى تؤدى إلى تغيرات مستمرة فى الضغوط بين قوى الشبكة ، لا نلمح منها عادة إلا نتائجها الكبرى ، التى تتمثل فى التغيرات التى تفس البؤرة الصراعية الكبرى .

١٠ - ويتضح من ذلك كله أيضا أنه برغم سيادة بؤرة صراعية ما فى لحظة محددة فى أية شبكة نوعية ، تمنح هذه الشبكة استغلالها النسبى داخل شبكة الأفعال الاجتماعية العامة ، فإن هذه الشبكة مليئة أيضا بالبؤر الصراعية الصغرى، سواء داخل المعسكرات الكبرى أو على هوامش الشبكة المعنية . أما بالنسبة للتفاعلات الممكنة بين البؤر والقوى الكبرى والصغرى فمسألة تحتاج إلى دراسة واسعة لا نتملها هذه الخاتمة . ولكن من الضرورى أن نشير هنا إلى أن البؤر والقوى الكبرى لا تهيم على نظيرتها الصغرى بصفة مطلقة ، وإنما تكون هذه المسألة من جهة محل صراع ومقاومة ، وتكون من جهة أخرى معتمدة على سمات معينة فى البؤر والقوى الصغرى تجعلها قابلة للتدخل من جانب نظيرتها الأكبر . وعلى سبيل المثال فقد وجدت مجمل القوى السياسية الكبرى ، وما يرافقها من مغريات جهاز الدولة والمجتمع الحديث ، صعوبة كبرى فى التأثير على جماعة "التكفير والهجرة" (حسب اسم الشهرة) التى رفضت الحضارة الحديثة من حيث المبدأ . كذلك فإن القانون ، كفعل سلطة مركزى مدعوم بقوة الدولة الهائلة ، لا يستطيع أن يفعل إلا من خلال النزاعات الصغرى النوعية بين الأفراد ، وتوازنات معينة فى عوالمهم الخاصة تجعل البعض منهم يقرر أن يستفيد من قوة مؤسسات

القانون في حسم صراعاته . وهو قرار يتوقف على عوامل كثيرة بخلاف مجرد صدور القانون . كما تنبئ الإشارة أيضا إلى أن البؤر والقوى الصغرى تساهم بدورها في صياغة توجهات القوى الكبرى ، التي لا تستطيع أن تفعل في فضاء يقتصر عليها وحدها . وقد شرح فوكو هذا الجانب الأخير بتفصيل أكبر .

١١ - ويفترض هذا الطرح أنه لا ينطبق على صراعات القوى الأيديولوجية/ السياسية وحدها .. وإنما أيضا على الأفكار مجرد ذاتها . فالأيديولوجيات ذاتها ليست وحدات مصمتة ، بل مكونة من مقولات متعددة مركبة ، يمكن أن نسمى كل وحدة صغرى منها "أيديولوجيم" [مثلا نسمى وحدة الصوت : فولييم] ، ويمكن بالتالي أن نرسم شبكة تتأثر الأيديولوجيمات ونكتشف الأيديولوجيمات المركبة والطرفية والعلاقة مع أيديولوجيمات الأيديولوجيات المنافسة الأخرى . وهذه بالطبع مجرد إشارة أولية لاتجاه منهجي ممكن .

١٢ - ومواءم بالنسبة للصراعات السياسية أو التكوينات الفكرية أو الأيديولوجية ، من الواضح أن هذه الأطروحة المنهجية التي تقول بأن الأفكار الفعل تفترض وجود وحدات صغرى تشكل منها قوى الشبكة ، سواء القوى الكبرى أو التابعة . ومن حيث العلاقة بين هذه المكونات الصغرى والتشكيلات الأكبر فإن كلا منهما ينتج الآخر . ففي مجال الأفكار الذي يعنينا هنا فإن الوقائع لا "تكتشف" أو يتم إحياؤها إلا انطلاقا من فرضيات عامة معينة . لفكرة روح الشعب مثلا هي التي تلهم البحث في مجال الفلكلور و"اكتشاف" ما يتعلق به . وفي ذات الوقت فإن الوقائع التي يتم الكشف عنها في سياق البحث ولا تستجيب للفرضيات الفكرية تصبح "أيديولوجيمات" عاصية مؤهلة يوما ما للمشاركة في بؤرة صراعية جديدة ، لأنها تمهدت مبدأ "التفسير الأقوى" وأوجدت بالتالي مجالا لعمل أفكار عامة بديلة ممكنة .



ويمكن أن نقول أن المخطط المنهجى المطروح هنا يهدف إلى ما يمكن أن نسميه وصف استراتيجية تكوين الواحد ، أو "الحقيقة" - حقيقة الواحد طبعا - أيا كان موضوعها ، وذلك بهدف التفسير : بمعنى أن المنظور المطروح يُثبت نجاحه بقدر اتساع طاقته التفسيرية إن جاز التعبير . وبهذا المعنى فإنه لا يقف على النقيض من نظريات الحقيقة وإن كان يتجاوزها ، لأنه مثل كل نظريات الحقيقة يتناول نفس الموضوع : تفسير الواقع . غير أن ما يميز هذا الطرح هو التخلي عن طموح إنشاء المحاكم الفكرية والأيدولوجية التى تدعى الحيات وتكلم باسم المبادئ المطلقة ، وبالعالي يُخفض حجم الأوهام الأيدولوجية القمعية .. فهو لا يطرح نفسه إلا بوصفه تجريدا أفضل أو أكثر قدرة على التفسير ، وبالتالى فإن ما يطرحه لى أية لحظة معطاة قابل من وجهة نظره نفسها للتغيير وحلول منظورات أفضل وأدق .. فضلا عن أنه أشبه بالقوالب المنطقية الفارغة لمنطق لوسطو ، أى لا يفرض على أى باحث لتكوين أيدولوجى أو فكرى معين تعالج معينة بشكل مسبق .

غير أن هذا الطرح ، مع ذلك ، لا يدعى الحيات ، ولا يشير بلحظة مجيدة ينتهى فيها الصراع ، بل هو فى المقام الأول إنشاء لموقع يصارع ضد الحقيقة الواحدة ، بتفسيرها وتفكيك أوهامها . غير أن هذا الحدث بدوره ليس أكثر من لحظة فى تاريخ الصراع ، أصبحت ممكنة الآن بفعل تراكمات - أى أفعال - ليست محض معرفية ، بل ميامية واقتصادية واجتماعية وتكنولوجية وغير ذلك . وهى تراكمات أصبحت تسمح بإزالة الفكر من فوق عرشه الوهمى ومعاملته كغيره من الظواهر . فبساطة ، وكما هو معروف من عهد ماركس ونيثشة ، لا توجد مشروعية فكرية للفكر ، بل مشروعية اجتماعية بأوسع معنى ممكن للكلمة، هذا فضلا عن أن القضية ليست قضية مشروعية أصلا .. لأن كل ظاهرة فكرية مهما بلغت هامشيتها أو نمردها ، أى مهما قلت مشروعيتها العملية ، هى مكون قابل للتفسير من مكونات "الشبكة" أو البنية الاجتماعية ككل فى لحظة وجودها.

وبالتالى فإن كل ما قيل بشأن أطروحات الهوية المختلفة ، وإن كان ينزع عنها قدسيته ، التى ربما كانت ضرورية بالنسبة لها كأيديولوجيات وأحدية المظهر تشبث بادعاء احتكار "الحقيقة" ، فإنه لا "يشجبها" ، بل يفسرها . ولا شك أن التفسير بطبيعته هادم للمقدمات ، ولكنه لا يحل محلها . ومعنى آخر فإن تجاوز معارك الهوية ليس رهنا بمجرد نزع مشروعيتها المقدسة ، بل هو رهن بتفاعل اجتماعى واسع داخل الشبكة الكلية التى تكتفها وتحركها . ذلك أن تجاوز القضايا المركزية المهيمنة لا يعتمد على مجرد نقدها .. ناهيك عن أن هذا النقد قد لا يطرح بالضرورة أفقا بديلا .

لقد سمت هذه الأطروحة المنهجية إلى إدراج الفكر (وفكر الهوية طبعاً) ضمن نظرية عامة فى الفعل . وبدلاً من نظرية الهوية (بالمعنى المنطقى الأرسطى العام : أ=أ) يفرض هذا المنهج أن كل هوية ، بالمعنى الأرسطى ، أو حقيقة ، هى فعل تم تثبيته فى مفهوم ، كما تفرض أن المفهوم ذاته فعل ، سلاح للتملك ، سواء فى عالم الفكر المحض أم العالم الاجتماعى عموماً .. فالفعل هو الذى يحدد الصفة والمفهوم .

وفوق ذلك يمكن القول بأن هذا النموذج المنهجى الذى لمسنا أبعاده لمسا سريعاً من القوة والشمول بحيث أنه قادر على إنتاج "أنطولوجيا" كاملة . فنحن نستطيع أن نعممه على أية ظاهرة اجتماعية أو طبيعية ، لأن كل كائن ، لأنه فعل ، هو فى ذات الوقت نفي أو سلب (مقولة هيغل الشهيرة : كل تعين سلب وكل سلب تعين ، مقولة على صعيد الفعل) ، لأنه يحتل مكاناً لا يحتله كائن آخر ، ويتمتع بخصائص فاعلة فى غيره من الكائنات . فكل وجود هو إذن فعل استبعاد وقبول .. وبالتالي فهو "منظور" . فالبكوريا على سبيل المثال لها منظور .. لأنها "تدرك" العالم فى حدود قدرتها الكيميائية على استقبال المؤثرات ، وتحرك وفقاً لهذه القدرة وتفاعل وتحول غيرها من الموجودات . فالسألة ليست فحسب أن الفكر فعل اجتماعى لكائن طبيعى (الإنسان) ، ولكن أيضاً أن كل وجود فعل ..

لأن كل وجود هو في حله الأدنى تمييز واستبعاد وانتقاء ، كالفكر . ذلك أنه لا يوجد وجود محايد أو "طبيعي" ، فكل وجود فعل ، لأنه - شئنا أم أيننا - فرض لأمر واقع : لأنه يفرض على كل ما يحيط به أخذه في الحسبان .. دون أن يعنى هذا بالطبع أنه ينشئ وجوده بنفسه . وعلى سبيل المثال فإن العالم الذي نعيش فيه مكون من ذرات ، وهذه الذرات ليست سوى الحالة التي وصلت إليها المادة بعد الانفجار العظيم بزمان معين ، أى في ظل درجة معينة مما يمكن أن نسميه الضغط العام للكون .. فالذرة إذن كيان يلين بوجوده لجموع توزيع المادة في الكون في لحظة معينة . وعلى نمط التحديدات المنهجية السابقة نستطيع أن نقول أنه إذا كان كل وجود فعل فإن هذا الفعل بدوره ليس ممكنا في طبيعته وخصائصه إلا في ظل شبكة عامة معطاة سلفا من الأفعال .

بناء على ذلك كله لم تطرح هذه المقالات سؤالا عن "هوية" مصر ، ولكن عن "خطابات حقيقة" حول الهوية نشأت في ظروف معينة وراكت إنشاء الدولة الحديثة ، التي تُعد أجهزتها أسس كل شعور قومي . وهذا هو أساس ما أكدت عليه المقالات من أن أفكار الهوية لا "تكتشف" الهوية وإنما تخلقها خلقا ، وتقمع خصوصيات بعينها وتعمق خصوصيات أخرى وتخلق منها بذرة صراعية ضمن سياق عام لإنشاء القومية بالحديد والنار . وبناء على التحديدات المنهجية السابقة لم تقل هذه المقالات بأن نشأة أيديولوجيات الهوية أمر يترتب بشكل آلي على فعل إنشاء الدولة الحديثة ، وإنما أشارت إلى الدور الكبير الذي لعبته الإنتليجنسيا الحديثة في إبراز مفهوم الهوية كبذرة صراعية مع تصاعد احتجاجها على النظام في أوقات مختلفة . وعلى ذلك فإن الهوية كبذرة صراعية محورية نشأت في ظل خريطة محددة من الصراعات (أى الأفعال) الاجتماعية التي واکبت إنشاء وتوطيد دعائم سلطة هذه الدولة ونشرها في أعماق البلاد وتغوص الأفراد . وبغير هذه الخريطة المحددة من الصراعات ، ووضع الإنتليجنسيا الحديثة داخلها ، كان يمكن للصراع الأيديولوجي أن يتخذ مسارا آخر ، حتى مع وجود الدولة القومية

الحديثة . وأخيرا فإن محاولة فك هيمنة أيديولوجيات الهوية تدرك أنها فعل هدم مقصود ، وليس مجرد اكتشاف "حقيقة" ، ولا تلزمها من فكرة أن تكون حقيقة أكثر من أن تكون مناسبة ، كفعل أيديولوجي ، لآفاق تغيرات اجتماعية ، محلية وعالمية ، ممكنة في الحاضر والمستقبل ... وهذا ما ينقلنا إلى التعقيب السياسي .

مشكلة القيمة

كانت المقدمة التي كتبها طارق البشري عام ١٩٨١ لطبعته الثانية من كتابه الأشهر "الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢" شهادة فكرية عالية القيمة عن تحول واحد من كبار مفكرينا - في تقديرى - إلى تبني أيديولوجية الهوية الإسلامية .. أو بالأدق الخطوة الأولى في هذا التحول . وبالطبع فبإنى لا أنوى هنا أن أناقش محمل الأسس الفكرية لهذه المقدمة المهمة ، ولكن سأأخذ منها ما يتعلق بمشكلة "الموضوعية" في مقابل "الالتزام" . فوفقا لطرح طارق البشري فإن العلاقة بينهما تشبه العلاقة بين "علم" الحرب وقرار القتال ، والباحث بالجندى :

محاولة نزع عنصر الانتماء من الباحث في تناوله لقضايا قومه ، هو جزء من عملية "تحييده" ، أى عزله عن قضايا وطنه وشعبه ، أى أن خلع الانتماء يُفقد خلع الباحث نفسه ... وعندما يتم ذلك نكون قد اغتربنا عن ديارنا وعن أنفسنا ...

على الجندى أن يكون موضوعيا بطبيعة الحال ، ومعرفا بالحقائق إلى أقصى درجة ، ودارسا لكل ما يحيط به . ولكن إذا اشتطنا عليه فى كل ذلك أن يطرح انتماءه ، لأنه مجرد تحيز قد يخفى عنه الحقائق ، إن فعلنا ذلك نكون قد حيّدناه ، أى أخفينا عنه أهم الحقائق ، وهى من هو وما وجهته . نكون قد اشتطنا عليه ليمسك بالسلاح أن تسمل عيناه ، وهما من الناحية القتالية نفسها ، أهم من السلاح فى يده بطبيعة الحال . هذا السلاح الضريع سلاح أعزل ، فاقد للوجهة والمنطلق (ص ص ١٠ - ١١ من مقدمة الطبعة الثانية).

وكما هو واضح فإن الباحث - ولتقل المتفكر عموما - جندى .. والبحث والثقافة هما سلاحان يستخدمهما بصدد معركة معينة ، هي الدفاع عن قومه (ولتقل هويته) . ويقول لنا طارق البشرى أن هذا الجندى يجب أن يكون موضوعيا ، بالطبع لكي يعرف على نقاط الضعف والقوة في جيشه (أى قومه) وجيش الأعداء على حد سواء . ولكن التحيز ليس بالطبع مرتبطا بهذا التحليل الموضوعي ، فهو ينتمى لهذا الجيش وليس للجيش الآخر ، وهذه هو تحقيق أفضل النتائج لجيشه وليس الانحياز لواقع موضوعي مجرد . فهو إذن منحاز لقومه دون أن يمنع ذلك من الرؤية الموضوعية . ومعنى آخر فإن المفكر يفكر فى حدود مهمته القتالية ، فى حدود هويته المعطاة سلفا . وكما يتضح من سياق المناقشة كما أوردنا طارق البشرى فإن الموضوعية مسألة نسبية ، أما الالتزام فليس نسبيا بأي حال .

وهكذا يمكن أن نقول أن طارق البشرى يطرح تصورا "منظوريا" .. فالموقع الذى ترى منه ثابت ، أو يجب أن يكون ثابتا ، بفعل التزام أخلاقي وانتماء أصلي ، أما الرؤية الموضوعية فاجتهاد تال لهذا الانتماء ، يعرف على قدرتك وما ألحق لك أن تعرفه . فالجندى لا يعرف طبعاً كل كبيرة وصغيرة عن جيشه هو ، ناهيك عن جيش العدو .. وقد يصل بالتالى إلى نتائج خاطئة جزئيا أو كليا عن نواحي القوة والضعف .. ولكنه يظل ملتزما دائما بأنه يحاول أن يحقق "النصر" . وعلى ذلك فإن ما رصدناه بصدد أيديولوجيات الهوية كواقع يتم تحليله وفقا للمنهج المذكور سابقا ، يقدمه طارق البشرى هنا من الناحية العكسية ، كالتزام أصلي ، على الباحث/ الجندى أن يكافح للحفاظ عليه ، بحيث لا يقع فى شرك الأعداء الذين يندعونه بمقولة "الموضوعية المطلقة" . فالالتزام ، الذى يمكن أن نسميه من حيث المنهج المطروح هنا الموقع الخاص داخل الشبكة الاجتماعية والأيدولوجية يقدمه طارق البشرى من زاوية اختيارية وأخلاقية .

وإذا أحببنا أن نعد هذا التصور على استقامته مستقولا أن عليك أن تفهم

دوافع جنود (باحثي) الأعداء ، ولكنك لن تتبناها أيا كانت قوة منطقها .. فهذه هي الخيانة بعينها . وعليك أيضا أن تحرم ذلك الجندي الخصم بقدر الإمكان من فهم مواطن قوتك وضعفك ، ولك أن تستخدم كل الوسائل الممكنة في خداعه . وأنت إذن ، كجندي ، تشكل مع جيشك ذاتا في مواجهة ذات نقيضة أخرى ، لها أهدافها المناقضة تماما لأهدافك . غير أن مطلب الموضوعية سوف يجعلك فيما أظن تحاول أن تفهمه كذات أخرى نقيضة .. وهذا - على صعيد الفكر السائد هنا - موقف أكثر تقدما بكثير من بروباغندا الهوية "الشغالة" هنا ليل نهار، والتي تعجز عجزا مطلقا عن مجرد طرح فكرة فهم الأعداء ودوافعهم . غير أن هذا الموقف الموضوعي ، القائم على الاعتراف بذات الخصم المتميزة ، ليس طبعا أكثر من خطوة لنفيها ، لتحويلها إلى موضوع ، سواء بمحاولة زعزعة إيمان جندي العدو الذي افترضناه بقضيته ، أو بتعطيل إرادته وابتلاعه وإدماجه عن طريق الحرب . قالت كجندي تدرك أن عدوك ذات نقيضة ، وتحرم هذه الحقيقة مؤقنا ، ولكن بهدف إلهائها وتحويله إلى موضوع لك .. فالمعسكرات الضافية محددة مسلفا: إنها خنادق الهوية .

فعلى خلاف ليوتار المثالي الذي ينادى باحترام استقلالية "ألعاب اللغة" - أي الأفكار ، وإدانة كل محاولة للحد من حرية هذه الألعاب ، يطرح البشرى تصورا أداتيا تماما للفكر : فالفكر جندي في خدمة الهوية . وبالتالي أستطيع أن أقول أنه مضطر لأن يقبل منطقيا بجميع أنواع القمع إذا ثبت أنها تحقق مصلحة الهوية المختارة . ولا أقصد طبعا أن طارق البشرى ، في كتاباته في التاريخ ، معاد لحرية الفكر ، ولا أنه ممن يؤرخون كنوع من المناورة المحسوبة في خطة حرية ، بكل ما يتطلبه ذلك من خداع وإخفاء للأفكار ، وربما الوقائع أيضا .. بل ربما كانت كتاباته المهمة نموذجاً عكسيا تماما . ولكن المسألة هنا هي ما يترتب منطقيا على التشبيه الذي اختاره للمفكر .. التشبيه بالجندي .

وإذا كنا نتذكر ، فقد بدأنا هذا التحقيق بسؤالين ، كان ثاليهما عن القيمة ،

ويقول : كيف يمكن أن يوجد هدف سياسى بغير قيمة مطلقة ؟ وبرغم اتفاق هذه المقالات مع طارق البشرى بشأن نسيية الطرح المعرفى عموما لارتباطه بالموقع الذى يشغله الرأى ، فإنها على خلاف طرحه "أدانت" - إن جاز التعبير - أطروحات الهوية لأنها تضى على ذاتها قيمة مطلقة ، ورفضت الموقع الذى أدمن المثقفون هنا على ادعائه ، وهو القول بأنهم ضمير الأمة - أيا كانت هذه الأمة فى مفهوماتهم المختلفة . فإذا جازينا طارق البشرى فى تشبيهه العسكرى يمكن أن نقول أن هذه المقالات تفرض نوعا آخر من المثقفين/ الجنود .. فمن هو ذلك الجندى ؟

لو افترضنا أننا أمام جندى غير مشبع تماما بـ "التوجيه المعنوى" الذى يجعل منه جنديا منتما على نحو ما يريد طارق البشرى ، فسوف يرى الأمور بمنظور مختلف تماما . فهو لم يتلع بسهولة بروباغندا "التوجيه المعنوى" التى تُمارس عليه يوميا من جانب أجهزة "الجيش" ، ولن يسمح بالتالى بأن تدعه هذه الأجهزة "يكشف" فجأة أنه "أصلا" 11 جندى من جنود الدين أو الوطن أو العروبة وما إلى ذلك ، وسيظل يتذكر أنه قد تم سحقه من قريته أو حيه بالقوة الجبرية ، وأخضع لتدريبات وعقوبات وأوامر بغير أن يكون مطلوبا منه أن يفهمها أو يقول رأيه فيها .. ناهيك عن أن يوافق عليها ، فضلا عن غسل المخ المواسل والمخطورات التى لا تنتهى ، والتى تهدف بالضبط إلى الحفاظ على وضعه كجندى ، أى كرس مسخر فى آلة الوطن والدين وما إلى ذلك . وسوف يدرك جيدا أنه إذا حاول أن يسدى رأيا فى المعركة وجلواها فسيكون مهلدا بالمحاكمة العسكرية بتهمة الخيانة العظمى . أما بالنسبة للمثقف غير المشبع بالتوجيه المعنوى فيدرك أن مصيره هو "بوثة التكفير" التى تناولتها المقالات مرارا .

وسوف يدرك هذا الجندى ، إذن ، أن الحرب من خنادق الهوية لم تكن بالنسبة له خيارا ولا قرارا أخلاقيا أو غيره ، على نحو ما توحى صياغة طارق البشرى ، بل أمرا عسكريا جبريا ، أو بالأدق ضغوط متواصلة من جانب

الأيديولوجيات السائدة ، أو "التوجيه المعنوي" ، لتصوير الأمر على أنه معركة الخاصة "الدينية" والوحيدة التي تستحق حياته نفسها .

وإذا آمن هذا الجندي الافتراضي فكره قليلا فسوف يدرك أن جنود الأعداء لا يختلف وضعهم عن وضع زملائه ، وأنهم إما مجبرين على القتال وإما تعرضوا لعمليات غسيل مخ جعلتهم متلهفين حقا على قتله . غير أن هذا الجندي لن يخلص من ذلك إلى التمرد مباشرة .. فسوف يدرك أنه نظرا لوقوعه في الأسر بالفعل (أى أسر جيش الأمة والدين وما إلى ذلك) فإنه قد أصبح عمليا تحت رحمة ، وأن من مصلحته أن تنجح خطط "جيشه" العسكرية ، لأن نجاحها سيعنى تقليل الخسائر البشرية ، وبالتالي تقليل فرص قتله هو وزملائه في المعركة التي لم يخترها ولم يكن له رأى فيها .

فإذا تصورنا أن هذا الجندي قد قرر أن يعمل فكره في وضع استراتيجيته - تنجيه من هذا المأزق فسوف تكون على الأرجح تدبير نوع من الفرار الجماعي الذي يجعل أجهزة "الأمة" عاجزة عن إلقاء القبض عليهم وردهم إلى "هويتهم" المنصوص عليها . وسوف يحاول طبعاً أن ينشر هذه الفكرة إذا استطاع عند جنود الأعداء أنفسهم . ولكن عليه أيضاً أن يقنع المدنيين .. فكيف سيهرب مع زملائه إذا كان سيواجه بعد هربه بيئة معادية ترفض مشروعه أصلاً ؟

غير أن هذا كله يعنى أن جندينا الافتراضي هذا أصبح يفكر بطريقة مختلفة تماماً عن طريقة الهوية .. وأن القيمة لم تعد بالنسبة له مطلقة ، وإنما منامية لحسب .. فهو لا يفكر كممثل للأمة ، وإنما كفرد يبحث عن حريته .. وهو لا يتكلم باسم أمة أو جيش أو أى مطلق آخر ، بل باسم قيمة نسبية تتعلق بأن يعمل الإنسان ما هو مقتنع به ، وأن يملك مصيره بيديه ، وأن يختار معاركه . صحيح أن هذا الموقف يشبه من أحد نواحيه "الأمر الأخلاقي المطلق" عند كانط ، ولكنه من ناحية أخرى غير محدد سلفاً .. فهي أخلاق نسبية وفقاً لمقتضى الحال .

والحال أن المثقف المصرى ليس حتى هذا الجندي المتعمى الذى يصفه طارق

البشرى ، فهو لا توضع فى يديه أسلحة ، بل يرى نفسه ، على العكس ، مسئولاً عن وضعها فى أيدي "الأمة" . فهو إذن على أقل تقدير "ضابط" على مدى تاريخه المعاصر . والضابط يتصرف دائماً كقائد محتمل ، برغم أنه مرعوس ، فوظيفته ، مثل ملاحظ العمال فى المصنع ، أن يفرض الانضباط وينقل التعليمات ويشرف على تنفيذها ، ومارس بوصفه "ضابطاً ثقافياً" مهمة أساسية ، هى "التوجيه المعنوى" بالذات . فإذا لم يعجبه القائد فإن طموحه يتلخص فى أن يحل محله .. ويبدأ فى الشعور بأنه وحده القادر على إصلاح الأحوال ووضع الخطة الصحيحة للنصر . فإذا كانت الهوية تستند من حيث النظرية إلى مقولة الحقيقة فإنها تستند من حيث القيمة إلى مقولة القيادة : قيادة العرب ومصر والإسلام ... الخ .. أو مقولة "ضمير الأمة" . فالمثقف المصرى ضابط ، سواء بحكم موقعه الاجتماعى أو بحكم أيديولوجية الهوية التى يحملها . وبالتالى فإن طموحه يتمثل فى أن يصل إلى موقع القائد .. إما بالتولى تحت جناحه أو بالانقلاب عليه .. برغم أن جانباً كبيراً من هؤلاء المثقفين جنود ، أو حتى أقل من ذلك ، مهمشين خارج المنابر الثقافية الكبرى . ولكنهم فى الغالب الأعم من الحالات ، بفعل امتيازات الإثنيجنسبى المصرية ، يتقبلون عقلية القائد ويعملون على نقل "أوامر" القائد الحالى ، أو قل أحد القادة الحالىين حسب أيديولوجية الهوية التى يعتنقها كل منهم ، إلى الجنود الحقيقيين ، "الشعب" الذى يستهلك الأفكار ، أو إقناعه ، إذا كان مثقف الهوية معمرداً ، بأن تحسن أوضاعه إنما يكمن بالضبط فى تغيير القيادة ، ومساعدته هو على احتلال هذا الموقع .

نخلص من ذلك إلى أن "النظرة الموضوعية" التى يقترحها طارق البشرى ليست هى "النظرة" الوحيدة الممكنة ، ليست هى "النظرة الموضوعية" بألف لام التعريف . كما أن القيمة التى يطرحها ليست القيمة الوحيدة الممكنة .. فهى نظرة الضابط ، وقيمة القائد الثقافى .. الذى قد يحب جنوده ويهتم بأمرهم ، ولكن فى إطار الطاعة والمهدف المحدد سلفاً ، والذى تربط عنده القيمة بتحقيق

النصر لهويته .. التي تؤكد أجهزة "التوجيه المعنوي" التي يباشر الإشراف عليها لكل الجنود المحتملين أنها "القيمة" ، وأنها "الحقيقة" ، بل ومعنى الحياة الوحيد . كذلك تتميز نظرة البشري الموضوعية لهذا السبب بأنها لا أخلاقية بعمق .. فكما تكون الأعمال الأكثر قنطرة كالتجسس والقتل الجماعي والخداع هي الأكثر بطولة ما دامت تمارس تحت عباءة الهوية المقلّمة (رأفت الهجان مثلاً) ، تكون أفعال التكفير والتشهير هي الأكثر خلوصاً وتأثيراً في الممارسة الثقافية . ومثلما يخفى الضابط عن جنوده معظم المعلومات عن العدو - سوى ما يفيد في توجيههم للقتال ، بعد "تفتيح أعينهم" بالتوجيه المعنوي - ينهي مثقف الهوية "الشعب" عن التأثير بأفكار الهويات المضادة والأفكار المضادة للهوية على السواء ، ويطالب بحظر النشر وحماية الأمة وما إلى ذلك . ورغم أن هذا كله لا يكاد يتصل بإسهامات طارق البشري البارزة كمؤرخ ، فإنه ينطبق على منظوره ، وعلى الكثير مما ينشره الواقفون معه في ذات الخندق ، بل وفي خنادق الهوية الأخرى المعادية .

والحال أن المشكلة ليست هي الهوية أصلاً .. بل ويمكن من زاوية ما أن تُعبر هذه المقالات نفسها "هديدة" الانتماء لهوية ما ، بقدر ما أُلها "مهمومة" - حسب التعبير السائد - بمشكلات الثقافة المصرية المعاصرة وطابعها القومي . غير أن طرح مشكلة الهوية كبؤرة للفعل الثقافي ذاته .. أو بعبارة أكثر "عسكرية" : جعل التدريب العسكري الأساسي منصباً على "تفتيح الأعين" ، لا معرفة الواقع ولا حتى حمل السلاح واستخدامه ، هو أمر يُخفى أكثر مما يُظهر ، ويُخفى على وجه التحديد هنا طابعه القومي اللا أخلاقي .

ومن الواضح أن هذه المقالات ، إذ تنطلق من رفض وصاية الدولة والمثقف ، ترفض منظور هذا "الضابط الثقافي" ، وتطرح بالمقابل ثقافة تقوم على العداء للوصاية بكافة أشكالها ، يمكن أن تسمى تجاوزاً "ثقافة المقاومة" . أما لماذا "تجاوزاً" ، فلأن المقصود ليس وضع "الخير" في مقابل "الشر" : المقاومة في مواجهة

الوصاية .. وذلك لسببين : أولهما أن ثقافة الحرية أو المقاومة هي سلطة ، مثل كل ثقافة ، بل وقابلة للانقلاب إلى أسوأ أشكال السلطة : القمع باسم الدفاع عن الحرية بالذات ، على نحو مطالبات التويرين عتقا بركات الإسلاميين باسم الحرية. كذلك فإن ثقافة الهوية هي من أحد جوانبها ، خصوصا في ماضيها الجيد ، ثقافة مقاومة من أحد نواحيها : مقاومة الريف لاستغلال المدينة ، والأقاليم للعاصمة ، والعاصمة للنظام العلي الجديد . إلا أنني أعتقد أن هذه المقاومة لم تخرج إلى اكتساب هذا الزى الهويي ، وتبني هذا الكلام الكثير عن "الموروث والوالد" ، إلا بسبب الانقمار إلى تقاليد المقاومة المباشرة ذاتها ، فتحو إلى استبدال قهر بقهر وسلطة "خيرة" بسلطة "سيئة" .

ومن أحد الجوانب يمكن أن نعتبر اتجاه الحكم إلى الاهتمام بالصعيد وتنميته استجابة لاحتجاج الإرهاب الهويي . ومن هذه الزاوية يمكن أن نقول أن مقاومة الصعيد قد حققت بطريقة ملفة وخطرة بعض مطالبه المهمة . أما خطورة هذه الطريقة فلها جوانب متعددة ، منها إزهاق أرواح الأبرياء ، الذي ينطوي على استهدافها في سبيل المبدأ ، وتآكل ذهنيات أعضاء هذه المنظمات أنفسهم بالدخول في نوع بالغ الضيق من المعتقدات ، والنزعة الديكتاتورية الواضحة ، حيث لا يسعى هؤلاء الناس ، مثل كل حملة أيديولوجيات الهوية ، إلا إلى استبدال قهر يعتبرونه شرا بقهر آخر يعتبرونه خيرا ورسالة إلهية .. فالجميع يقدر "التوجه المعنوي" مع اختلاف المحتوى جزئيا . والأهم من ذلك كله أن هذه الطريقة في المقاومة ترسخ السلبية بين أوسع القطاعات ، حيث يجد الناس أنفسهم محصورين بين نيران النخبة الحاكمة ونيران النخبة "المجاهدة" ، ليكون دورهم في النهاية هو دور الغنيمة التي تتنازع عليها النخب التي تعتبرهم ملحقا ، أو جنودا ، لها وتدعى الكلام باسمهم وباسم خيرهم الخاص ، سواء خيرهم في الدنيا وحدها أو في الدنيا والآخرة معا .

كذلك فإن ثقافة الهوية لها أسس موضوعية ، عملت على استمرارها حتى

وقتنا هذا ، أهمها الاحتياج الذى يفرزه الريف ، أو بالأدق الانتقال من الريف والبنادر للمدن الكبرى ، إلى ثقافة هوية تعويضية عن الأمان المفقود ، خصوصا إذا بقى وضع المعلمين الاجتماعى على سبيل مسوئته . فحل الهوية حل سهل وبديهي ومتوفر .. وهو يعرض عن قيم المحافظة التقليدية ويخلفها .. كما يخلف فى ذات الوقت طموحات الارتقاء الاجتماعى من خلال الاحتجاج باسم الهوية ضد الدولة . وأعتقد أن هذا التفسير أفضل من القول بأن أيديولوجيات الهوية تمثل احتجاج الموروث والأصيل على الواقع والدخيل . وبهذا المعنى تحتاج ثقافة المقاومة إلى تغليب فكرة حق المقاومة وتنظيمها على النقد الأخلاقى الذى يدور حول فكرة فساد الدولة والتحلل الاجتماعى وما يسمى "أزمة الانتماء" .

للمسألة إذن ليست إيجاد "طريق ثالث" - إذا استخدمنا أحدث المصطلحات - بين الفساد والإرهاب كما يطرح البعض ، بل إدراك أن ما يسمى الإرهاب يعمل كحجة لدعم ما يسمى الفساد ، والعكس بالعكس ، وأن القضية الغالية هنا ليست البحث عن "حجر الفلاسفة" الثالث أو العاشر ، ولكن تأكيد حق المقاومة المباشرة ، حق التنظيم المستقل ، حق الاحتجاج على الدولة وأجهزتها بغير أذنة هوياتية ، أى بلا وصاية ، وبغير دق طبول الحرب على الفساد والإرهاب .. تلك الطبول التى لا تدعم المقاومة بقدر ما تسبب الصمم وتكرس أدوار لخب هامشية أصبحت دعاتها من أجل الحشد غير فاعلة .

غير أن تأكيد حقوق المقاومة المباشرة على حساب ثقافة الهوية لا يعنى على الإطلاق المطالبة "بمحظر" هذه الثقافة بأيديولوجياتها المختلفة ، ولا تجريئها واستعداد الدولة عليها بالطبع ، لأن ذلك يعنى إنهاء المقاومة قبل أن تبدأ ، بتكريس السلطوية ووحدة الحقيقة . فالمطروح هنا ليس "توجيها معنويا" بديلا ، وإنما ثقافة إبداعية متحررة من المحظورات . بل ويمكن القول بأن "ثقافة المقاومة" - اصطلاحا - تقبل التحالف مع ثقافات الهوية أو بعضها بصدد كل قضية تسلك فيها هذه الثقافات كثقافة مقاومة . فالمطروح هنا ليس "تكفير" ثقافة الهوية باسم الحرية ،

وإنما تغير المنظور العام للثقافة بمجمله .

وبالطبع فإن هذا الاقتراح ليس مقلعا إلى "جنرالات" الثقافة .. فالجنرال لن يستطيع أن يفكر إلا بوصفه جنرالا ، حتى لو كان جيشه قد هُزم مسد : من بعد .. ولكنه مقدم إلى "البروليتاريا الثقافية" التي تشكل الآن وتحدد مواقع "طلاتها" فى العشرات من مراكز الأبحاث الجديدة ومنظمات العمل الأهلى والصحف الكثيرة الجديدة وقنوات التلفزيون المتكاثرة ، يعملون فى جمع وتصنيف المعلومات وتجميع الوثائق وإعداد الندوات والمؤتمرات والبرامج ونشر الأبحاث . وهى فئة يُنتظر ، فى ضوء تكنولوجيا المعلومات الجديدة والتطورات التى تربت عليها فى البلدان المتقدمة ، أن تصبغ .

وهم أيضا يشكلون جيلا جديدا ، اكتسب وعيه فى عهد ما بعد الحروب وما بعد الناصرية ، وفى ظل نظام مستقر أعيدت فيه صياغة الأدوار الثقافية بشكل أكثر "ليبرالية" بكثير من الوضع الناصرى وما قبله ، وفى ظل الفتح أكبر بكثير على الثقافات "الخارجية" ووفرة فى وسائل الاتصال الفكرى بالخارج التى لا تنى النخبة القديمة عن التحذير من مخاطرها . تلك هى الأوراق الراجعة فى يد "ثقافة المقاومة" المقترحة فى مواجهة ثقافة الهوية ، التى تفقد على مدى عقود طابعها كثافة مقاومة ، وتزداد صحتها السلطوية تجلرا .. وبالذات فى مواقع المعارضة للحكم القائم أكثر من مواقع السلطة .

وفى مواجهة ما يشتكى منه مثقف الهوية من تآكل المقاومة السياسية وصعود هيئة الدولة - وليس رخاوتها كما يدعى جلال أمين - تطرح ثقافة المقاومة لفكرة واجب المثقف ومصلحته فى تشجيع مختلف التكتلات التى تطرح نفسها دفاعا عن حقوق عامة أو خاصة . وبدلا من سلاح الاتهامات المشهر دائما والدعوة لفكرة الدولة العادلة الخيالية ، التى يُفترض أنها تُعيد أعجادا ماضية بلا خطة أو هدف ملموس ، تفترض ثقافة المقاومة أن المقاومة المنظمة لمختلف البشر هى الوسيلة الفعالة لإيجاد ضمانات حقيقية وملموسة وفاعلة لما يمكن أن يسمى "إنصاف"

الأفقر والأضعف . فالرأسمالية المتوحشة لا تحتاج لمواجهة إلى دولة عادلة خيالية ولكن إلى منظمات مدنية وثقافات مستقلة قوية يتولى أمورها فعليا أصحاب الشأن أنفسهم .. كما نفرض أن "مآل الهوية" - وقل الهويات المتصارعة - يجب أن يخرج عن نطاق معارك النخب الحاصلة ليكون في أيدي البشر أنفسهم ، على النحو الذي يرونه هم من خلال تفاعلاتهم مع واقعهم بكل ما يحيط به ، لا على النحو الذي يراه "ضباط الثقافة" مناسبا . فالقضية التي تطرحها ثقافة المقاومة هي قضية الحقوق السياسية والمدنية ، لا المفاهيم الأخلاقية بشأن "الانتماء" و"الموروث" التي نفرض من أعلى بجهود الأيدي المباركة لتخفف الهوية الطهور الذي يدعى أنه بشير دولة لا تقل طهرا .. ناهيك عن أحلام المجد والعظمة والسؤدد ... الخ ، التي يلهى بها مثقف الهوية الناس عن واقعهم المباشر .

أما بالنسبة للثقافة فمن البديهي أن ثقافة المقاومة تدعو ، لا إلى فتح الأبواب على مصراعيها ولكن إلى تحطيمها .. فلا مجال هنا لوصاية بحجة "حماية الشباب" أو "حماية ضعفاء العقول" . فلكل فرد أن يختار قيمه ومعارفه وعقائده ويتبنى ثقافته الخاصة بقدر استطاعته وإمكاناته . وأيا كان أثر ذلك على الهوية فسوف تبقى دائما هوية تجمع البشر جميعا ، وخصائص متغيرة تاريخيا تفرقهم .. إلا أن مستقبل الصراع بين هذين الجانبين يجب أن يترك للتطور الطبيعي العام ، بدلا من المحاولة المضحكة لتجميده باسم ماضٍ "موروث" كان هو ذاته جديدا "وافدا" ومخطئا لهويات سابقة يوما ما .

ولهذا كله لا يجد "مثقف المقاومة" - إن جاز التعبير - في "التحليل" الذي يرصده مثقف الهوية أمرا مكروها يجد ذاته .. بل علامة حيوية . فالهيار نظم الفكر القديمة من العلامات المشهودة في تاريخ الفكر الحسى .. ولم يعرف التاريخ فيما أظن نقالا سلسا بسيطا يتم في غمضة عين من نظام فكري أو سياسى إلى نظام آخر . فالكلمة المكتوبة التي يجرى البكاء على تراجعها تجبرت في القيم التقليدية الموروثة .. بل وتراجع نحو مزيد من الأصولية . واللغة التي لا ينقطع

البكاء على جهل المعلمين بها يمكن أن يُعتبر تراجعها خطوة إيجابية نحو الانتقال إلى لغة مكتوبة حية لها صلة باللغة الشعبية المنطوقة وتعبيراتها وروحها . وليست أعراض الإثارة السياسية الجامحة التى تلوى فى صحافة سوى أعراض التراجع الذى يبشر بإمكانية إنهاء السيطرة القمعية لثقافة الهوية .

وتتمثل فرصة ثقافة المقاومة فى استغلال هذا التراجع فى الدعوة لأولوية تمتع الجميع بلا استثناء بالحقوق المدنية والسياسية كافة على أنقاض ثقافة الهوية .. أى حق الجميع فى التنظيم والمقاومة بغير إذن مسبق من الدولة ، وحقهم فى اختيار لقائهم ومعتقداتهم وتطوير لغتهم . ومن وجهة نظر ثقافة المقاومة تبدل الأولويات جليريا : فعلى الصعيد المحلى يكون قانون الجمعيات القمعى الذى يجرى إعداده الآن أخطر من مجموع "المؤامرات العالمية" ، الواقعية والوهمية سواء ، لأنه يكرس السلبية وإحكام قبضة الدولة (غير الرخوة) مزيدا من الإحكام على أية مبادرات أهلية ، وبالتالي محاولة قتل حق المقاومة فى المهد . وبالمثل تكون الحقوق المدنية والسياسية للفلسطينيين ، سواء داخل إسرائيل أو أرض "السلطة الوطنية" أخطر بكثير من التفاوض على كيفية تقسيم الكمكة بين الدولتين القمعتين : الإسرائيلية والعرفاتية . وتتمثل المشكلة العربية الجوهرية لا فى وجود اليهود أو استبعادهم فى المنطقة ، ولكن فى أيديولوجية الهوية الصهيونية القمعية التى ساهمت إسهاما كبيرا فى دفع المنطقة كلها إلى الخلف وارتعاشها فى أحضان ثقافات هوية قمعية مضادة متزايدة الحدة والتطرف .

ومن الناحية الأخلاقية تتضمن ثقافة المقاومة مبدأ احترام كرامة الأفراد وحياتهم ، والتخلى عن فكرة "التضحية" بهم من أجل الهوية المختارة أيا كانت ، ناهيك عن وضع هذه الفكرة كمثال أعلى غير قابل للنقاش . فقضية تغيير العالم ليست هنا قضية هوية ، بل قضية الحقوق الشخصية . وترى هذه الثقافة أن إهانة فرد فى قسم شرطة أو مصلحة حكومية ، سواء كان متعلما أم لم يكن ، إخلالا جسيما بالحد الأدنى اللازم توفره من الكرامة الشخصية لكل فرد .. وبالمطبع

فإنها ترفض تماما القول بأن "الطبقات المنحطة" تحتاج إلى معاملة منحطة ، على نحو ما يتم "تفهم" خرجي كلية الشرطة وغيرهم من العاملين في الأوساط الرسمية التي تتعامل مع هؤلاء "المنحطين" . فالقرد "المنحط" ليس مسئولا عن تسليم "قفاه" للسلطة لكي تشعر ، هي والطبقات العليا والوسطى بالاطمئنان ، بل إن عليها أن تحترم كيانه وتعمل على الحفاظ على ما تسميه الأمن في حدود الإبقاء على هذا الحد الأدنى المقنن .. فإذا لم تنجح فعلية أن تتحصى ليتولى غيرها المهمة بنفس الشروط . أما النداء من أجل الثورة فأمر مفرغ من المعنى الحقيقي إذا كان ينادى أفرادا عاجزوا عن التكاتف دفاعا عن حقوقهم الأولية ، ويقفون في أفضل الأحوال مستعدين للإلقاء بأنفسهم في أحضان أول زعيم محتمل يعدهم بالانتقام لهم ، بدلا من أن يملكوا مصيرهم بأيديهم ، وهو في الوضع الحالي مجرد نداء من جانب النخبة الساخطة تبحث بموجبه عن أتباع لثورتهم .



وقبل أن أطرح اقتراحاتي بشأن المواقف الأساسية لثقافة المقاومة أحب أن أشير إلى أن مجمل هذا الطرح - المتناثر على مدى هذه المقالات العشر وهذا التعليق - وإن كان يطمح في التحليل الأخير إلى المساهمة في إعادة صياغة الحوار الأيديولوجية للثقافة المصرية للماصرة بضمك مفهوم الهوية منهجيا وسياسيا ، فإنه ينطلق نحو هدفه هذا - كما لعل القارئ قد لاحظ - من موقع يقع بشكل أو بآخر على حواف معسكر اليسار (الذي لا يشمل في عرفي الناصرية وما يشبهها ، طبعاً) ، ويعني بصفة خاصة بالإسهام في إعادة صياغة أيديولوجيته واستعادة روحه الكفاحية التي أشرت إليها في المقال العاشر على أسس جديدة .

وعلى خلاف الندوات وحلقات النقاش التي اجتمعت لتناقش "أزمة اليسار" و"أزمة اليمين" ، لتنتهي إلى توصيات عامة حول "إضفاء طابع ديمقراطي" - إن جاز التعبير - على أيديولوجية اليسار ، مع التمسك بمجمل أيديولوجية "التعبير" عن الفقراء أو الطبقة العاملة ، والتشبث إلى النفس الأخير بما يُسمى "مكتسبات

الناصرية" .. انطلقت هذه المقالات من التسليم بواقع هزيمة اليسار أيديولوجيا وسياسيا ، سواء أمام التيار الأصولى منذ عقود ، أو أمام التيار الليبرالى الجديد الآن . وبدلا من إلقاء اللوم على "البرودولار" و"الأفكار المستوردة من الخليج" ، أو "الانفتاح الاستهلاكي" ، وبدلا من منافسة الأصولية على شعارات الهوية على غط "الدفاع عن الثقافة القومية" ، وألعاب ما يسمى "مقاومة التطبيع" ، وبدلا أيضا من دعوة التحالف مع الأصولية باعتبارها تيارا كفاحيا .. انطلق هذا الطرح من ضرورة مواجهة الأصولية ، التى كانت صاعدة ، فى تدهورى ، وتراجع الآن ، لا أمام اليسار ، ولكن أمام الليبرالية الجديدة والأيدىولوجية الحكومية التى أصبحت الآن أكثر تقدما من مجمل الأطروحات اليسارية .

غير أن مواجهة الأصولية هنا لا تنطلق من منافستها بشأن "صحيح الدين" على غط اتهامها من قبل ماركسيين بالتأسلم (١١) ، ولكن عن طريق اجتثاث الأصولية من جذورها ، بحرمانها من مناخ "بؤرة الهوية الصراعية" الصحى للغاية بالنسبة لها ، والتى ترعرعت فى ظلاله بفضل الناصرية واليسار المتشبع بها . ومن هنا كان اهتمام هذه المقالات منصباً أساساً ، لا على نقد الأصولية بمفاهيم التوير الاستبدادى ، بل على توضيح دور "التوير" و"اليسار" الهوياتى فى بناء مجمل الأسس التى قامت عليها الأصولية ذاتها كأيدىولوجية حديثة . إن تحولات مفكرين كبار مثل طارق البشرى ، ومبارين مثل عادل حسين ومحمد عمارة - فى مقابل تاريخ كبار المثقفين الليبراليين مثل نجيب محفوظ - لتقف شاهدة على أن اليسار إنما ينجس على مدى العقود السابقة الحصاد المرخيات الأيدىولوجية الهوياتية ، التى لا نقول طبعاً أنه مسئول عنها ، فهى نتيجة معقدة لتفاعلات شبكة الأفعال الاجتماعية فى هذه العقود وشبكة التفاعلات الأيدىولوجية خصوصاً .

وعلى ذلك فإن نقد اليسار للأصولية فى ملهى واحفادى يتطلب أولاً أن ينتقد اليسار نفسه .. أن ينتقد على وجه التحديد سقوطه التدريجى فى مستقع الهوية ، ذلك السقوط الذى وصل بعض فصائله الآن إلى تصور أن كفاحية

اليسار لا تتأني إلا بتجرع المزيد من موم الهوية . أما أنا ففى تقليدى أن يساراً غير أسمى لن يصلح لشيء على الإطلاق سوى كجثة فاقدة القدرة على المقاومة فى محرقة الهوية الهائلة .

وهنا يتطلب الأمر أن أضع النقاط على الحروف بشأن العلاقة بين هذا ما طرحته هذه المقالات وأطروحات ثقافة أخرى بازغة ، لها أيضاً تحفظاتها على ثقافة الهوية .. وهى تيار الليبرالية الجديدة المتمركز فى جمعية النداء الجديد ومركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام ، وبعض جمعيات حقوق الإنسان وأماكن أخرى. فإذا كانت هذه الليبرالية تواكب بنجاح عملية التحول إلى اقتصاد السوق ، فإن دعوتها الليبرالية لم تصل حتى إلى "دعه يعمل ، دعه يمر" ، فمشروعها يتلخص فى دعوة الدولة إلى إفساح مكان للنخبة المالكة والثقفة فى إطار طبقة معتدلة من أيديولوجية الهوية الوطنية ، وهى تؤكد على أهمية الدولة فى تحقيق الانضباط الاجتماعى الذى يضمن بدوره "اعتدال" هذه الليبرالية وحماية موالع النخبة الجديدة . وفى أقصى أشكال هذه الليبرالية "متطرفاً" - جمعيات حقوق الإنسان - لا تعنى الليبرالية أكثر من التشهير بانتهاكات حقوق الإنسان فى إطار اللعب على حبال التوازنات الدولية والمحلية التى تحكم الدولة . غير أنها لا تفكر على الإطلاق فى تنظيم المنتهكين أنفسهم ، أو حتى إقناعهم بحق الاحتجاج . فهى تتولى الاحتجاج بدلاً عنهم ، وفقاً لمفاهيم فى "النضال" قانونية و"إنسانية" - بمعنى آخرى . ولكنها من الناحية السياسية ليست سوى نوع من معارك النخب الجديدة، تُدار فى الكواليس فى الخلل الأول ، ولا تتعلق بأى شكل بحق المقاومة ذاته . فمشكلة هذه الجمعيات الأساسية ، برغم أهمية دورها فى اللحظة الحالية ، ليست مشكلة التمويل - التى يكثر الحديث عنها فى إطار المناورات السياسية حول قانون الجمعيات - بل مشكلة التوجه ذاته . وليست مشكلة هذا التوجه أنه يتحالف مع جهات "غير وطنية" وينتهك "قلمية الهوية" ، على نحو ما تتوالى الكتابات الآن بهذا الشأن ، ولكن التسيق العلوى مع جهات معينة فى إطار

مشروع غير نضالى ولا حتى إنسانى (كما تُثبت الممارسات التفصيلية) ، وممارسة ذات الطريقة التى تدبر بها نخبة الهوية مناوراتها مع الدولة فى إطار الحفاظ على التوازن الراهن .

وعلى ذلك فالمطروح هنا لا هو "عقلانية" الأهرام ، ولا "كفاحية" منظمات حقوق الإنسان .. وإنما رهان على إمكانية التخلص من ثقافة الوصاية ، سواء كانت هوياتية أو "عقلانية" .. وإمكانية أن يجد بعض المثقفين جدوى فى التخلي عن هذه المواقع الحصينة المرتبة لصالح ثقافة أكثر تحورا ، تفتح آفاقا أكبر أمام المثقف من خلال حرية تنظيم الناس أنفسهم وغو احتجاجهم بالتالى إلى ثقافة غير تلقينية من النمط الهوياتى . وفى هذا الإطار يمكن طرح هذه النقاط كمجرد الدواحات أولية :

- رفض تحصين ثقافات الهوية من النقد ، باسم الهوية الوطنية أو الدينية أو أى مسمى براق آخر ، وتبنى مبدأ حرية الفكر والعقيدة والنشر والتعبير بغير قيود فكرية أو "أخلاقية" أيا كانت ، بما فى ذلك طبعاً حظر مصادرة المطبوعات باسم أى "صالح عام" أيا كان .. وببذ ثقافة الوصاية والتكفير أيا كانت منطلقاتها ، وتشجيع الجميع على التحرر منها.

- رفض تقييد التفاعل الثقافى بأية حدود هوياتية والدفاع غير المشروط عن حق التفاعل الحر مع جميع الثقافات ، وبصفة خاصة ثقافات المقاومة العالمية ، أيا كان مصدرها .

- مقرطة الدولة بتوفير حق الرقابة من أسفل ومنحه وضعاً مؤسسياً : رقابة الجمهور على الأجهزة الرسمية ، والموظف على رئيسه ، والطالب على أستاذه ... الخ . فضلا عن مجموعة الحريات المعروفة : حق الإضراب والتظاهر والاعتصام والدعاية وإقامة الأحزاب والمنظمات الأهلية .

- تشجيع التفكير المستقل لجميع الأفراد والتنظيم المستقل لجميع القوى ، والدفاع المبدئى عن حق الجميع على ممارسة الاحتجاج بكافة الطرق السلمية .

— نشر الثقافة والقضاء على عقلية وصاية المثقف .. وهذا يتطلب بصفة أساسية تحرير اللغة المكتوبة من القواعد الموروثة وإتاحة الفرصة لها للتطور خارج قفص الوصاية الضيق لجماع اللغة والمصححين اللغويين ومجمل هذا الجهاز الأيديولوجي الذى يترتب على نشاطه إقامة حوائط هائلة الارتفاع تحول عمليا دون انتشار الثقافة وتحافظ على طابعها النخبوى ، انطلاقا من الحق الديمقراطي البديهي لكل ناطق أصلى للغة فى تغيير مفرداتها ونحت غيرها وتغيير معانيها .. كما يحدث فى كل لغة حية .

وبالطبع فإن هذا البرنامج يعتبر طموحا للغاية — أو مدعرا للغاية ، حسب وجهة نظر القارئ — بالنسبة للحظة الراهنة .. التى لا تكاد توجد فيها حركة نقابية أو أهلية نشطة ، ناهيك عن الحركة السياسية ، بينما ينهمك معظم الأفراد فى "توفيق" أوضاعهم فى المرحلة الانتقالية إلى اقتصاد السوق . وفى ظل هذا الوضع فلا شك أن لواء الثقافة والسلطة معقود للنظام القائم ، الذى هو أكثر تقدما بكثير من معارضيه ، وللبرالية الجديدة التى تضبط إيقاعها على ضوء التوازنات والممكنات الراهنة بنجاح . خير أن هذا المشروع البديل يستند الآن فى الدعوة له على القدر المحتاح من الحريات ، ويراهن بالنسبة للمستقبل ، على خلاف أيديولوجيات الهوية التى أدمنت "اللطم" ، على نجاح التحولات الجارية حاليا ، وما ستفرزه فى حالة نجاحها من تناقضات جديدة وقوى اجتماعية فنية تحل محل نخبة الهوية الهرمة التى تصارع — تاريخيا — مسكرات الموت . ووقتها ، فيما آمل ، قد يبدو هذا البرنامج ذاته متواضعا للغاية ، وربما محافظا أيضا !!



تعريف بالمقالات

١ - مازق التنوير	كُتب في مارس ١٩٩٥ ، ونشر في "الكتابة الأخرى" ، العدد ١١/١٠ ، إبريل ١٩٩٥ .
٢ - أوهام التنوير	كُتب في أواخر عام ١٩٩٥ ، ونشر في "أدب 21" : كتاب غير دوري يعنى بالفكر والأدب، المتصورة ، مارس ١٩٩٦ .
٣ - الوداع الأخير للحرم القديم	كُتب في أوائل عام ١٩٩٦ ونشر في "الكتابة الأخرى" ، العدد ١٥/١٤ ، مايو ١٩٩٦ .
٤ - مخطان من الثقف	كُتب في مارس ١٩٩٦ (لم يسبق نشره) .
٥ - البعث الفنيق	كُتب ونشر في يونيو ١٩٩٦ ، في العدد الأول من "ورقة غير دورية" أصدرتها بعنوان "فساتل" ، بتاريخ ١٧ يونيو .
٦ - رسالة إلى هشام قشطة	كُتب ونشر في يوليو ١٩٩٦ ، في العدد الثاني من "فساتل" ، بتاريخ ٩ يوليو .
٧ - الحلم والواقع	كُتب في أغسطس ١٩٩٦ (غير منشور) .

٨ - حول الحركة

الطلابية في
السبعينات

كُتب في يناير ١٩٩٧ يُلقى في أحد جلسات مشروع "احتفالية جيل السبعينات" التي كان من المقرر أن تشمل أكثر من ٢٠ جلسة بحثية في المدة من ١٥ إلى ٢١ فبراير ١٩٩٧ ثم انتهت إلى الاختصار على الاستماع إلى شهادات من شاركوا في حركة الطلاب في السبعينات، وقُدمت بعد ذلك (مع تعديلات) لمركز البحوث العربية لتُدرج في الكتاب الذي سيصدر عن أعمال "ندوة سنوات اليسار في مصر" التي عُقدت بالمركز في المدة من ٨ إلى ١٠ مايو ١٩٨٨ .

٩ - عدة دروس في

التكفير

كُتب في فبراير ومارس ١٩٩٨ ونُشرت مسودته الأولى التي لم تَحظ الظروف تصحيحها في "الكتابة الأخرى"، العدد ٢٠، فبراير ١٩٩٨ . ولذا فهي تختلف بعض الشيء عن المنشور هنا .

١٠ - اليسار

الماركسي في
ظل الناصرية

استُكملت كتابته في سبتمبر ١٩٨٨ وقُدِّم ملخص له في "ندوة سنوات اليسار في مصر" التي نظَّمها "مركز البحوث العربية" في المدة من ٨ إلى ١٠ مايو ١٩٨٨، وسيُنشر في الكتاب الذي سيصدر عن أعمال الندوة .

هذا الكتاب

يعرض هذا الكتاب سؤالا ، لا عن "هوية مصر" ولكن عن "خطابات حقيقة" حول الهوية، نشأت في ظروف تاريخية معينة وتحولت إلى صورة صراع في سياق إنشاء القومية بالحديد والنار .

وتتجه مقالاته إلى تفكيك مفهوم الهوية ذاته، منهجيا وسياسيا ، فتتناول الهوية كحدث من أحداث التاريخ .. أي كشيء تجري صناعته وإعادة إنتاجه في شروط تاريخية معينة . وبالتالي فإنه يتناول أيديولوجيات الهوية كقوى سياسية/ أيديولوجية ، لا تكشف عن هوية ما وإنما تساهم في صنعها ، ثم تترجمها إلى مقولات سياسية وتحولها إلى صورة نشطة ، تجذب وتستبعد وتقمع وتحدد أطرا معينة للحركة ومجالا أيديولوجيا معيناً . كما تتناول الدور الذي لعبه مثقف الهوية في ذلك ، وتلقي الضوء على الثقافة كمهنة ، والمثقف كوضع اجتماعي متميز وعضو في صفوة تنتمي بشكل أو بآخر إلى الصفوة الحاكمة ، برغم كل الصراعات ، ويبين كيف تترسخ ثقافة الهوية كثقافة واحدة نخوية متسلطة من خلال صراع أطراف الهوية على اختلافها حول محور واحد .

